ISTORIE

FRANÇOIS FURET

Reflecții asupra REVOLUȚIEI FRANCEZE

HUMANITAS

François Furet (1927–1997) – istoric, specialist îndeosebi în perioada modernă şi în Revoluţia Franceză – a fost profesor la École des Hautes Études en Sciences Sociales şi la University of Chicago. Cărţile sale cele mai importante sunt: *La Révolution française* (cu Denis Richet), 1965; *Lire et écrire: l'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry* (cu Jacques Ozouf), 1977; *L'Atelier de l'histoire*, 1982; *Marx et la Révolution française*, 1986; *La Gauche et la Révolution au milieu du XIX^e siecle*, 1986; *Dictionnaire critique de la Révolution française* (volum colectiv al cărui coordonator este alături de Mona Ozouf), 1988; *La Révolution*, 1988; *La Gironde et les Girondins*, 1991, *Le Passé d'une illusion, essai sur lidér communiste au XX^e siècle*, 1995 (trad. rom. *Trecutul unei iluzii: Eseu despre ideea comunistă în secolul XX*, Humanitas, 1996). A îngrijit mai multe ediţii de texte clasice ale perioadei, multe dintre lucrările sale fiind traduse în numeroase limbi.

FRANÇOIS FURET

Reflecții asupra REVOLUȚIEI FRANCEZE

Traducere din franceză de
MIRCEA VASILESCU

Ediția a II-a

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Vlad Russo
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
DTP: Andreea Dobreci
Corector: Cristina Jelescu

Tipărit la Monitorul Oficial R.A.

François Furet
Penser la Révolution française
© Editions Gallimard, 1978, édition revue et corrigée en 1983

© HUMANITAS, 2012, pentru prezenta versiune românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
FURET, FRANÇOIS
Reflecții asupra Revoluției Franceze / Furet François;
trad.: Vasilescu Mircea. – Ed. a 2-a. – București: Humanitas, 2011
ISBN 978-973-50-3228-9

I. Vasilescu, Mircea (trad.)
94(44)"1789"

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 021 311 23 30 / 0372 189 509

Să ne eliberăm sufletul pentru a revoluționa Revoluția și, mai întâi, să ne abținem să spunem vreodată despre un spirit imparțial că ofensează Revoluția. Căci s-a abuzat atât de mult de acest cuvânt: ultragiu la adresa Religiei, pe care-l vom șterge din limbajul nostru, temându-ne, dincolo de orice altceva, ca nu cumva să aducem stilul, obișnuințele și spiritul rechizitoriilor în critica istorică și filozofică

EDGAR QUINET
Critique de la Révolution
Paris, 1867

Cuvânt înainte

Această carte conține două părți, corespunzând celor două perioade distincte ale redactării ei, a căror ordine de prezentare inversează ordinea cronologică în care au fost scrise.

Prima constituie o tentativă de sinteză asupra unei chestiuni care n-a încetat să mă preocupe de când am început să studiez această perioadă: cum putem gândi un eveniment ca Revoluția Franceză? A doua prezintă etapele și elementele succesive ale reflecției mele în legătură cu această întrebare, menite să-mi lumineze drumul.

Cartea cuprinde mai întâi o polemică cu istoricii comuniști ai Revoluției Franceze, care pune în relief incoerențele a ceea ce constituie astăzi interpretarea dominantă a fenomenului. Această polemică s-a născut din hazardul vieții intelectuale: n-am crezut că va trebui s-o rescriu, după șapte ani, într-un stil în mod artificial neutru. Așa cum e, depune, în felul ei, mărturie despre particularitatea Revoluției Franceze ca miză în câmpul universitar francez. Doresc doar ca tot ce se datorește circumstanțelor să nu ia nimic din partea sa de demonstrație, singura la care țin cu adevărat.

Această muncă de curățire, destul de masivă, este urmată de două studii, consacrate celor doi autori care au fost esențiali pentru demersul meu critic: Alexis de Tocqueville și Augustin Cochin. Cititorul va înțelege, de-a lungul paginilor, de ce: Tocqueville și Cochin sunt singurii istorici care propun o conceptualizare riguroasă a Revoluției Franceze și care au

tratat problema pe care o pune această carte. Tocmai pornind de la analizele lor, care mi se par mai mult complementare decât contradictorii, îmi construiesc sistemul de interpretare ce va apărea în prima parte. Pe urmele lor am lucrat. Numele lor sunt acelea pe care îmi face plăcere să le scriu în pragul acestui eseu.

PARTEA ÎNTÂI
Revoluția Franceză s-a terminat

I

Istoricului care studiază regii merovingieni sau Războiul de o Sută de Ani nu i se cere să-şi prezinte, în orice moment, permisul de cercetare. Societatea şi profesiunea îi acordă, oricât de puţin şi-ar fi făcut ucenicia tehnică, virtuţi de răbdare şi obiectivitate. Discutarea rezultatelor nu mobilizează decât erudiţii şi erudiţia.

Istoricul Revoluţiei Franceze însă trebuie să producă alte titluri decât competenţa sa. Trebuie să-şi anunţe culoarea. Trebuie mai întâi să spună de pe ce poziţii vorbeşte, ce gândeşte, ce caută; iar ceea ce scrie el despre Revoluţie are un sens prealabil lucrării înseşi: este *opinia* sa, formă de judecată care nu este cerută când e vorba de merovingieni, dar este indispensabilă pentru 1789 sau 1793. Numai să-şi exprime această opinie şi a spus totul: iată-l regalist, liberal sau iacobin. Iată că prin această parolă istoria sa are o semnificaţie, un loc, un titlu de legitimitate.

Surprinzător este nu faptul că această istorie particulară, ca orice istorie, comportă nişte presupoziţii intelectuale. Nu există interpretare istorică inocentă, iar istoria care se scrie este încă tributară istoriei, face parte din istorie, produs al unui raport prin definiţie instabil între prezent şi trecut, chintesenţă a particularităţilor unui spirit şi a imensului câmp al posibilelor sale rădăcini în trecut. Dar dacă orice istorie implică o alegere, o preferinţă în ordinea curiozităţii, nu înseamnă că presupune o opinie asupra subiectului tratat. Ca să fie

așa, trebuie ca acest subiect să mobilizeze în istoric și în publicul său o capacitate de identificare politică sau religioasă care să supraviețuiască timpului ce trece.

Or, tocmai această identificare este ceea ce timpul trecut poate șterge sau, dimpotrivă, poate conserva ori chiar întări, după cum subiectul tratat de istoric continuă sau nu să epuizeze sensul prezentului său, al valorilor sale, al alegerilor sale. Tema lui Clovis și a invaziilor francilor era arzătoare în secolul al XVIII-lea, pentru că istoricii epocii căutau în ea cheia structurii sociale a vremii lor. Ei credeau că invaziile francilor se află la originea divizării în nobilime și plebe, cuceritorii fiind trunchiul originar al nobililor, iar cuceriții – al oamenilor de rând. Astăzi, invaziile francilor și-au pierdut orice referință la prezent pentru că trăim într-o societate în care nobilimea nu mai există ca principiu social; încetând să fie oglinda imaginară a unei lumi, ele și-au pierdut importanța istoriografică cu care această lume le investise și au trecut din câmpul polemicii sociale în acela al discuției savante.

Aceasta pentru că, din 1789, obsesia originilor, pe care se țese orice istorie națională, se alimentează tocmai din ruptura revoluționară. Așa cum marile invazii constituiseră mitul societății nobiliare, marea epopee a originilor sale, 1789 este data de naștere, anul zero al noii lumi bazate pe egalitate. Înlocuirea unei aniversări cu alta, deci definirea temporală a unei noi identități naționale, este probabil una dintre cele mai însemnate trăsături de geniu ale abatelui Sieyès, dacă ne gândim că el anticipează cu mai multe luni[1] evenimentul fondator, căruia îi dă totuși dinainte sensul deplin: „...Starea a treia nu trebuie să se teamă să coboare în timpurile trecute. Ea se va raporta la anul care a precedat cucerirea; și pentru că astăzi ea este destul de puternică pentru a nu se lăsa cucerită, rezistența

1. *Qu'est-ce que le Tiers État?* a fost redactat la sfârșitul anului 1788 și publicat în ianuarie 1789.

sa va fi fără îndoială mai eficace. De ce n-ar trimite înapoi în pădurile Franconiei toate acele familii care păstrează pretenția prostească de a fi descins din rasa cuceritorilor și de a le fi moștenit drepturile? Națiunea, astfel epurată, se va putea consola, cred, că e obligată să nu se mai considere compusă decât din urmași ai galilor și ai romanilor"[2]. Aceste câteva rânduri spun în același timp că titlurile de proprietate ale nobililor asupra națiunii sunt fictive, dar și că, dacă ar fi reale, ar fi de-ajuns stării a treia să restaureze contractul social dinainte de cucerire sau, mai degrabă, să-l întemeieze pe ștergerea secolelor de uzurpare violentă. În ambele cazuri, este vorba de reconstituirea unei origini „adevărate" a națiunii, dând egalității o dată de naștere legitimă: tot anul '89 e aici.

Or, istoria Revoluției are drept funcție socială să întrețină această epopee a originilor. Să privim, de exemplu, decupajul academic al studiilor istorice în Franța: istoria „modernă" se termină în 1789 cu ceea ce Revoluția a botezat „Vechiul Regim", care astfel se trezește având, în lipsa unui act de naștere clar, un certificat de deces în toată regula. Începând de aici, Revoluția și Imperiul formează un câmp de studii separat și autonom, care-și are catedrele, studenții, societățile savante, revistele sale; sfertul de secol care separă căderea Bastiliei de bătălia de la Waterloo este învestit cu o demnitate specială: sfârșit al epocii „moderne", introducere indispensabilă în perioada „contemporană", care începe în 1815, el este spațiul de tranziție prin care și una, și alta își capătă sensul, linia de despărțire începând de la care istoria Franței coboară spre trecut sau se proiectează în viitor. Rămânând fidele conștiinței trăite a protagoniștilor Revoluției, în ciuda absurdităților intelectuale pe care acest decupaj cronologic le implică, instituțiile noastre universitare au făcut din perioada revoluționară și din istoricul acestei perioade păstrătorii secretelor

2. *Qu'est-ce que le Tiers État?*, Paris, 1888, cap. II, p. 32.

istoriei noastre naționale. Anul 1789 este cheia pentru amonte și pentru aval. El le separă, deci le definește, deci le „explică".

Spre aval, de altfel, în privința perioadei care începe în 1815 și despre care se consideră că este pusă în lumină, devine posibilă, se deschide grație Revoluției, nu este suficient să se spună că aceasta din urmă „explică" istoria noastră contemporană. Ea *este* istoria noastră contemporană. Ceea ce merită câteva reflecții.

Pentru aceleași motive care fac ca Vechiul Regim să aibă un sfârșit, nu și un început, Revoluția are un început, dar nu are sfârșit. Cel dintâi suferă de o definire cronologică negativă, deci mortuară, cealaltă este o promisiune atât de vastă, încât are o elasticitate nedefinită. Chiar și pe termen scurt, Revoluția nu este ușor de „datat": după sensul pe care istoricul îl atribuie principalelor evenimente, el o poate „închide" în anul 1789 – an în care esențialul bilanțului final este împlinit, pagina Vechiului Regim este întoarsă – sau o poate extinde până în 1794, până la executarea lui Robespierre, punând accentul pe dictatura comitetelor și secțiilor, epopeea iacobină, cruciada egalitară a anului II. Sau poate merge până la 18 brumar 1799, dacă vrea să respecte realitățile prin care termidorienii mai sunt iacobini, guvernul este al regicizilor și războiul cu Europa al regilor. Sau să integreze Revoluției aventura napoleoniană, fie până la sfârșitul perioadei consulare, fie până la căsătoria cu Maria Luiza von Habsburg, fie până la cele O Sută de Zile: toate aceste decupaje cronologice pot avea rațiunea lor de a fi.

Visez de aceea și o istorie a Revoluției infinit mai lungă, mult mai întinsă spre aval, și al cărei final nu intervine înainte de sfârșitul secolului al XIX-lea sau începutul secolului al XX-lea. Pentru că istoria secolului al XIX-lea francez în întregul său poate fi considerată istoria unei lupte între Revoluție și Restaurație, de-a lungul episoadelor care ar fi 1815, 1830, 1848, 1851, 1870, Comuna, 16 mai 1877. Numai victoria

republicanilor asupra monarhiștilor, la începutul celei de-a Treia Republici, semnează definitiv victoria Revoluției pe tot cuprinsul țării: învățământul laic al lui Jules Ferry*, misionar al valorilor lui '89, este mai mult decât instrumentul, este simbolul acestei lungi bătălii câștigate. Integrarea Franței săteşti şi țărăneşti în națiunea republicană, prin prisma principiilor de la '89, va fi durat cel puțin un secol; sensibil mai mult, fără îndoială, în regiuni ca Bretania sau în sud-vest, întârziate[3] în multe privințe. Această istorie recentă a spațiului francez rămâne încă, în esență, să fie scrisă, constituind şi ea o istorie a Revoluției. Victoria iacobinismului republican, atâta vreme legată de dictatura Parisului, nu este deplină decât începând din momentul în care are drept sprijin votul majoritar al Franței rurale, la sfârşitul secolului al XIX-lea.

Dar „deplină" nu vrea să însemne onorată, interiorizată ca o valoare atât de unanimă, încât să nu mai fie dezbătută. Celebrarea principiilor din '89, obiect al atâtor eforturi pedagogice, sau condamnarea crimelor din '93, în care este camuflată respingerea acestor principii, rămân în centrul reprezentărilor politice franceze până la jumătatea secolului al XX-lea. Fascismul dă conflictului de idei o dimensiune internațională. Dar este semnificativ faptul că, sub forma sa franceză, regimul instaurat la Vichy în urma victoriei germane ia o formă mai puțin specific fascistă decât tradiționalistă, ancorată în

---

* Ferry, Jules (1832–1893), unul dintre oamenii de stat cei mai eficienți ai celei de-a III-a Republici, inițiatorul metodic al legislației şcolare a acesteia; susținătorul unei serii de legi care au instituit gratuitatea, obligativitatea şi laicitatea învățământului în Franța (*n. tr.*).

3. Adjectivul nu are decât o valoare de constatare. Analiza acestei „întârzieri" şi a integrării republicane prin şcoală şi prin politică stă în centrul operei lui Maurice Agulhon (mai ales: *La République au village*, Paris, 1970). Putem găsi un alt exemplu în acest sens în cartea recentă a lui Eugen Weber: *Peasants into Frenchmen. The modernization of rural France 1870–1914* (Stanford, 1976).

obsesia lui '89. Franța anilor '40 este încă țara ai cărei cetățeni trebuie să claseze istoria, să dateze nașterea, să aleagă între Vechiul Regim sau Revoluție.

Sub această formă, raportarea la '89 a dispărut din politica franceză odată cu înfrângerea fascismului: discursul de dreapta, ca și cel de stânga celebrează astăzi libertatea și egalitatea, iar dezbaterea în jurul valorilor lui '89 nu mai comportă nici miză politică, nici investire psihologică puternică. Dar dacă această unanimitate există, este pentru că dezbaterea politică s-a deplasat pur și simplu de la o Revoluție la alta, de la cea din trecut la cea care va să vină: transferul conflictului asupra viitorului permite un consens aparent asupra moștenirii. În realitate însă, această moștenire continuă să domine reprezentările viitorului, așa cum un vechi strat geologic, acoperit de sedimentări ulterioare, nu încetează să modeleze relieful și peisajul. Asta pentru că Revoluția Franceză nu înseamnă numai Republica. Înseamnă și o promisiune nedefinită de egalitate, și o formă privilegiată a schimbării. Este suficient să vedem în ea, în locul unei instituții naționale, o matrice a istoriei universale, pentru a-i restitui dinamica și puterea de fascinație. Secolul al XIX-lea crezuse în Republică. Al XX-lea crede în Revoluție. Același eveniment fondator există în amândouă imaginile.

Într-adevăr, socialiștii de la sfârșitul secolului al XIX-lea își concep acțiunea ca solidară și în același timp distinctă de aceea a republicanilor. Solidară, pentru că Republica este în concepția lor condiția prealabilă a socialismului. Distinctă, pentru că democrația politică este un stadiu istoric al organizării sociale menit să fie depășit, iar '89 fundamentează nu o stare stabilă, ci o mișcare a cărei logică este a acestei depășiri. Cele două lupte pentru democrație și socialism sunt două configurații succesive ale unei dinamici a egalității ce-și are originea în Revoluția Franceză. Astfel s-a constituit o viziune, o istorie lineară a emancipării umane, a cărei primă etapă fusese

apariția și difuzarea valorilor de la '89, a doua etapă urmând să împlinească promisiunea lui '89, printr-o nouă revoluție, socialistă de astă dată; mecanism cu dublă explozie subiacent istoriei revoluționare a lui Jaurès, de exemplu, dar ai cărei mari autori socialiști nu fixaseră încă, și nu fără motiv, al doilea termen, pentru că acest termen urma să vină.

Totul se schimbă după 1917. Din moment ce revoluția socialistă are de-acum un chip, Revoluția Franceză încetează să fie un tipar pentru un viitor posibil, dorit, sperat, dar încă fără conținut. Ea a devenit mama unui eveniment real, datat, înregistrat, care este Octombrie 1917. Așa cum arăt într-unul din eseurile publicate în continuare, bolșevicii ruși n-au încetat să aibă în spirit această filiație, înainte, în timpul și după Revoluția Rusă. Dar, ca o consecință, istoricii Revoluției Franceze își proiectează și ei în trecut sentimentele sau judecățile asupra anului 1917 și tind să privilegieze, în prima revoluție, ceea ce se consideră că o anunță, o prefigurează pe cea de-a doua. În același moment în care Rusia se substituie Franței în rolul de națiune aflată în avangarda istoriei, în bine sau în rău, pentru că moștenește de la Franța și din gândirea secolului al XIX-lea opțiunea revoluționară, discursurile istoriografice asupra celor două revoluții se ciocnesc și se contaminează. Bolșevicii au strămoși iacobini, iar iacobinii au avut anticipări comuniste.

Astfel, de vreo două sute de ani, istoria Revoluției Franceze continuă să fie o epopee a originilor, deci un discurs al identității, în secolul al XIX-lea, această istorie abia se distinge de evenimentul pe care are sarcina să-l evoce, pentru că drama care începe în 1789 nu încetează să se joace din nou, generație după generație, în jurul acelorași mize și acelorași simboluri, într-o continuitate a amintirii transformată în obiect de cult sau de oroare. Revoluția nu numai că a întemeiat civilizația politică în interiorul căreia poate fi înțeleasă Franța „contemporană", dar a și lăsat moștenire acestei Franțe conflicte

de legitimități și un stoc de dezbateri politice de o plasticitate aproape infinită: în 1830 reîncepe '89, 1848 rejoacă Republica, iar Comuna revine la visul iacobin. E nevoie, la sfârșitul secolului, de victoria unui consens republican în opinia parlamentară, apoi națională și nu mai puțin decât de instituirea durabilă a celei de-a Treia Republici, pentru ca istoria Revoluției să primească în sfârșit, la capătul unui secol, un început de legitimare academică: sub presiunea Societății de Istorie a Revoluției Franceze, înființată în 1881 de intelectuali republicani, Sorbona deschide în 1886 un „curs" de istorie a Revoluției, încredințat lui Aulard; cursul va deveni „catedră" în 1891.

Ajunsă la catedră, a devenit Revoluția o proprietate națională, ca Republica? Răspunsul este, ca și pentru Republică, da și nu. Da pentru că, într-un sens, prin fondarea Republicii prin sufragiu popular, și nu prin insurecția pariziană, Revoluția Franceză este în sfârșit „terminată"; ea a devenit o instituție națională, sancționată prin consimțământul legal și democratic al cetățenilor. Dar, pe de altă parte, consensul republican în jurul civilizației politice născute în '89 este un consens conservator, obținut prin renunțare din partea claselor conducătoare, în lipsa unui acord asupra unui rege, și, ca un gaj de securitate, din partea țăranilor și a micilor notabilități: reprimarea Comunei a fost cea care a încetățenit Republica în provincie. Or, această Revoluție Franceză victorioasă, acceptată în fine ca o istorie închisă, ca un patrimoniu și o instituție națională, este în contradicție cu imaginea schimbării pe care o implică și care comportă o promisiune mult mai radicală decât școala laică sau separarea Bisericii de stat. Îndată ce a sfârșit prin a impune Republica, devine clar că Revoluția Franceză este mult mai mult decât Republica. Este o prevestire pe care nu o epuizează nici un eveniment.

De aceea, la acest sfârșit al secolului al XIX-lea, în care dezbaterea istoriografică între regaliști și republicani supraviețuiește mizelor politice din '89, gândirea socialistă și-a

însușit prevestirea. Aulard criticase la Taine reconstituirea „originilor Franței contemporane". Jaurès vede în Revoluția Franceză originile unei origini, lumea unei alte nașteri: „Ceea ce este mai puțin mare în ea este prezentul... Ea are prelungiri nelimitate."[4] Revoluția Rusă din Octombrie 1917 va veni să se așeze la momentul oportun în așteptarea unei repetări a originilor. Pornind de la ea – Mathiez a gândit-o în mod explicit[5] –, inventarul moștenirii iacobine se dublează cu un discurs implicit, pentru sau contra bolșevismului, ceea ce nu-i conferă în nici un caz suplețe intelectuală. Într-adevăr, suprapunerea celor două dezbateri politice prelungește secolul al XIX-lea în cel de-al XX-lea și transferă asupra comunismului și anticomunismului pasiunile mobilizate înainte de regele Franței și de Republică, pasiuni pe care le *deplasează* fără a le slăbi. Dimpotrivă: le reînrădăcinează în prezent și le dă mize politice noi, care trebuie citite în filigran, ca tot atâtea promisiuni confuze încă, în evenimentele din '89, sau mai degrabă din '93. Dar devenind prevestirea pozitivă sau negativă a unei Revoluții autentic comuniste, în care faimoasa „burghezie" nu va ajunge să confiște victoria poporului, Revoluția Franceză n-a câștigat nimic în semnificație sau în claritate conceptuală. Ea și-a înnoit pur și simplu mitul, sărăcindu-l.

Trebuie să ne înțelegem asupra cuvintelor: această contaminare a trecutului de prezent, această capacitate de a asimila totul, care caracterizează prin definiție o Revoluție concepută ca o origine, nu este în contradicție cu progresele erudiției în diferite sectoare. Contradicția este cu atât mai mică, cu cât istoria revoluționară a devenit, de la sfârșitul secolului al XIX-lea încoace, o specializare universitară și cu cât de atunci fiecare generație de istorici trebuie să-și facă propriile cercetări de

4. Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, Ed. Sociales, 1968; prefață de E. Labrousse, p. 114.

5. *Cf. infra*, pp.125–126.

arhivă. În această privință, accentul pus pe clasele populare și pe acțiunea lor în Revoluția Franceză a antrenat, în cunoștințele noastre despre rolul țăranilor și al populației urbane sărace, progrese pe care ar fi absurd să le tăgăduim sau să le subestimăm. Aceste progrese n-au adus însă modificări sensibile în analiza a ceea ce am putea numi obiectul istoric global „Revoluția Franceză".

Să luăm, de exemplu, problema țăranului, studiată, reactualizată de multe lucrări, de la începutul secolului încoace, de la Lucițki la Paul Blois, și care constituie, după mine, contribuția centrală a lui Georges Lefebvre la istoriografia revoluționară. Prin analiza problemei și a comportamentului țăranilor, Georges Lefebvre ajunge la două idei: că există, din punct de vedere social, mai multe revoluții în ceea ce numim Revoluția Franceză. Și că revoluția țărănească, considerabil autonomă, independentă de celelalte (de cea a aristocraților, a burghezilor sau a sanculoților, de exemplu) este anticapitalistă, adică, în viziunea sa, întoarsă spre trecut[6]. Aceste două idei sunt greu de conciliat cu viziunea unei Revoluții Franceze ca fenomen social și istoric omogen, deschizând un viitor capitalist sau burghez, căruia „Vechiul Regim" i-ar fi stat în cale.

Dar mai e și altceva. Georges Lefebvre notează de asemenea că în istoria agrară a acestui Vechi Regim capitalismul e din ce în ce mai prezent, iar „spiritul" său a pătruns foarte adânc în aristocrația funciară: astfel încât, cum va demonstra Paul Blois ceva mai târziu[7], aceeași țărănime se poate găsi succesiv în conflict cu nobilii în '89 și cu Republica în '93, fără ca ceea ce numim „Revoluție" să fi schimbat ceva în natura presiunii sociale sau a luptei sale. Georges Lefebvre

6. G. Lefebvre, „La Révolution française et les paysans", 1932, în *Études sur la Révolution française*, PUF, 1954; ediția a doua, introd. de A. Soboul, 1963.

7. P. Blois, *Les Paysans de l'Ouest*, Mouton, 1960.

scria încă din 1932: „Vechiul Regim angajase istoria agrară a Franței pe calea capitalismului; Revoluția a împlinit brusc sarcina pe care acesta şi-o asumase."[8] Dar din această constatare, ce pare a fi luată din Tocqueville, istoricul de tradiție iacobină nu extrage, ca înaintaşul sau de tradiție legitimistă, o critică a însuşi conceptului de revoluție. El nu încearcă să înțeleagă în ce condiții putem armoniza ideea unei schimbări radicale cu aceea a unei continuități obiective. El pur şi simplu juxtapune, fără a încerca să le concilieze, o *analiză* a problemei țărăneşti la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi o *tradiție* în contradicție cu această analiză, care constă în a vedea Revoluția prin ochii propriilor săi protagonişti, ca o ruptură, o înscăunare, un fel de timp de altă natură, omogen ca o țesătură nouă. N-ar fi în zadar să arătăm că cel mai mare istoric universitar din secolul al XX-lea specializat în Revoluția Franceză, cel care a stăpânit, în ceea ce priveşte perioada respectivă, erudiția cea mai bogată şi cea mai sigură, n-a avut, ca viziune sintetică asupra imensului eveniment căruia i-a consacrat viața, decât convingerile unui militant al Cartelului Stângiştilor sau al Frontului Popular[9].

Asta pentru că erudiția, deşi poate fi stimulată de preocupările legate de prezent, nu e niciodată de ajuns pentru a modifica, singură, conceptualizarea unei probleme sau a unui eveniment. Fiind vorba de Revoluția Franceză, ea poate, în secolul al XX-lea, sub influența lui Jaurès, a anului 1917 şi a marxismului, să devieze spre istoria socială, să cucerească noi teritorii. Ea rămâne anexată, chiar mai mult ca oricând, la un text esențial care este vechea epopee a originilor, în acelaşi timp înnoită şi fixată de sedimentarea socialistă. Căci, deşi a

8. G. Lefebvre, *op. cit.*, p. 263.

9. *Cf.* portretul intelectual al lui G. Lefebvre de Richard Cobb în *A Second Identity. Essays on France and French History*, Oxford U.P., 1969.

deschis noi câmpuri cercetării în diverse sectoare, dominarea istoriei revoluționare de către istoria socială n-a făcut decât să deplaseze problematica originii: înscăunarea burgheziei s-a substituit celei a libertății, dar rămâne, ca și în cazul precedent, o înscăunare. Permanență cu atât mai extraordinară cu cât ideea unei rupturi radicale în țesătura socială a unei națiuni este mai greu de gândit; în acest sens, deplasarea istoriografică a politicului spre social subliniază cu atât mai mult forța reprezentării Revoluție-înscăunare cu cât este mai incompatibilă cu ea. Contradicția intelectuală este mascată de celebrarea începutului. Căci, mai mult ca oricând, în secolul al XX-lea, istoricul Revoluției Franceze comemorează evenimentul pe care-l povestește sau îl studiază. Materialele pe care le adaugă nu sunt decât ornamente suplimentare oferite tradiției acestuia. Filiațiile se perpetuează ca și dezbaterile: scriind despre Revoluția Franceză, Aulard și Taine discutau despre Republică, Mathiez și Gaxotte discută despre originile comunismului.

Tocmai această elasticitate comemorativă, în care se investește continuu mândria națională, face din istoria revoluționară a Franței un sector deosebit al disciplinei, ajuns la demnitatea de disciplină academică, nu pentru că ar constitui un câmp de probleme deosebite, specificate ca atare, ci pentru că este supus unui mecanism de identificare a istoricului cu eroii săi și cu evenimentul „său". Despre Revoluția Franceză există deci istorii regaliste, istorii liberale, istorii iacobine, istorii anarhiste sau libertare, iar această listă nu e nici exclusivă – căci nu toate aceste sensibilități sunt contradictorii –, nici, mai ales, limitativă: mamă a civilizației politice în care ne-am născut, Revoluția permite toate cercetările de filiație. Dar toate aceste istorii care se înfruntă și se sfâșie de două sute de ani în numele originii acestei înfruntări și a acestei sfâșieri au în realitate un teren comun: ele sunt istorii ale identității. Nici unui francez al acestei a doua jumătăți a secolului

al XX-lea nu-i poate fi *străină* Revoluția Franceză. Nu există vreo posibilă etnologie într-un peisaj atât de familiar. Evenimentul rămâne atât de fundamental, atât de tiranic în conștiința politică actuală, încât orice „distanță" intelectuală față de el este imediat asimilată ostilității – ca și cum raportul de identificare ar fi inevitabil, fie el de filiație sau de respingere.

Și totuși, trebuie să încercăm să rupem acest cerc vicios al istoriografiei comemorative. A fost mult timp la modă, la oamenii generației mele, sub dubla influență a existențialismului și a marxismului, punerea accentului pe fixarea istoricului în propriul său timp, în alegerile și determinările sale. Examinarea atentă a acestor evidențe, deși a fost poate utilă împotriva iluziei pozitiviste a „obiectivității", riscă să întrețină la nesfârșit profesiuni de credință și polemici crepusculare. Mai mult decât într-o ideologie politică, istoriografia Revoluției mi se pare astăzi împotmolită în lene intelectuală și în pisălogeală respectuoasă. Și în mod sigur a venit momentul s-o descărcăm de semnificațiile elementare pe care ea însăși le-a lăsat moștenitorilor săi, pentru a-i reda ceea ce este tot un *primum movens* al istoricului, curiozitatea intelectuală și activitatea dezinteresată de cunoaștere a trecutului. De altfel, va veni o zi când credințele politice care alimentează de două secole dezbaterile societăților noastre vor părea oamenilor tot atât de surprinzătoare cum ne par nouă inepuizabila varietate și inepuizabila violență a conflictelor religioase ale Europei între secolele al XV-lea și al XVIII-lea. Probabil că însuși câmpul politic modern, așa cum l-a constituit Revoluția Franceză, va apărea ca un sistem de explicare și ca o învestire psihologică a unei alte epoci.

Dar nu este suficient să așteptăm de la timpul care trece această „răcire", pentru a vorbi în termenii lui Lévi-Strauss, a obiectului „Revoluția Franceză". Îi putem defini condițiile și chiar îi putem repera primele elemente în trama prezentului nostru. Nu spun că aceste condiții, aceste elemente vor constitui

în sfârşit *obiectivitatea* istorică; cred că ele sunt pe cale să opereze o modificare esențială în raportul dintre istoricul Revoluției Franceze şi obiectul său de studiu; ele fac mai puțin spontane, deci mai puțin constrângătoare, identificarea cu eroii, celebrarea întemeietorilor sau repudierea devianților.

Văd două căi ale acestei descărcări, care pare de dorit pentru înnoirea istoriei revoluționare: una se degajă progresiv, tardiv, dar imparabil, din contradicțiile între mitul revoluționar şi societățile revoluționare (sau postrevoluționare). Cealaltă este înscrisă în mutațiile ştiinței istorice.

Efectele celei dintâi sunt din ce în ce mai clare. Scriu aceste rânduri la sfârşitul primăverii 1977, într-o perioadă în care critica totalitarismului sovietic şi, în general, a oricărei puteri ce se revendică din marxism a încetat să mai fie monopolul sau cvasimonopolul gândirii de dreapta, devenind tema centrală a unei reflecții de stânga. Ceea ce contează aici, în referirea la aceste ansambluri, istoric relative, care sunt dreapta şi stânga, nu este faptul că o critică de stânga are mai multă greutate decât o critică de dreapta, în măsura în care stânga are o poziție dominantă din punct de vedere cultural, într-o țară ca Franța, după terminarea celui de-al Doilea Război Mondial. Ceea ce contează şi mai mult este că dreapta, pentru a face procesul U.R.S.S. sau al Chinei, nu trebuie să remanieze nici un element al moştenirii sale: îi e de-ajuns să rămână în interiorul gândirii contrarevoluționare. În schimb, stânga trebuie să înfrunte date care îi compromit propriul sistem de credințe, născut în aceeaşi epocă cu celălalt. De aceea s-a dat înapoi de la asta atâta timp; de aceea, chiar şi astăzi, ea preferă atât de des să-şi peticească edificiul convingerilor în loc să-şi pună întrebări asupra istoriei propriilor tragedii. Dar n-are a face, la urma urmei. Important este că o cultură de stânga, odată ce acceptă să reflecteze asupra faptelor, adică asupra dezastrului constituit de experiența comunistă a secolului al XX-lea, în raport cu propriile sale valori,

ajunge să-şi critice ideologia proprie, interpretările, speranțele, raționalizările. În ea se instalează distanța între istorie şi Revoluție, pentru că ea este cea care a crezut că istoria se află, întreagă, în promisiunile Revoluției.

Ar fi de scris, din acest punct de vedere, o istorie a stângii intelectuale franceze în raport cu revoluția sovietică, pentru a arăta că fenomenul stalinist a prins rădăcini într-o tradiție iacobină pur şi simplu deplasată (dubla idee a unui început al istoriei şi a unei națiuni-model a fost reînvestită în fenomenul sovietic); şi că, de-a lungul unei mari perioade care e departe de a fi încheiată, noțiunea de *deviere* în raport cu o origine rămasă pură a permis salvarea valorii excepționale a ideii de Revoluție. Tocmai această dublă încuietoare a început să se pulverizeze: mai întâi pentru că, devenind referința istorică fundamentală a experienței sovietice, opera lui Soljenițîn a pus peste tot problema Gulagului în stratul cel mai profund al proiectului revoluționar; este inevitabil atunci ca exemplul rus să nu se întoarcă şi să lovească, asemenea unui bumerang, „originea" sa franceză. În 1920, Mathiez justifica violența bolşevică prin precedentul francez, în numele unor circumstanțe comparabile. Astăzi, Gulagul ne obligă să regândim Teroarea, în virtutea unei identități de proiect. Cele două revoluții rămân legate; dar acum o jumătate de secol ele erau sistematic absolvite prin scuza extrasă din „circumstanțe", adică din fenomene exterioare şi străine naturii lor. Astăzi, ele sunt acuzate, dimpotrivă, de a fi în mod consubstanțial sisteme de constrângere meticuloasă, fizică şi spirituală.

Privilegiul excepțional al ideii de revoluție, care consta în a fi în afara oricărei critici interne, este deci pe cale să-şi piardă valoarea de evidență. Istoriografia universitară, în care comuniştii au preluat în mod firesc calea socialiştilor şi a radicalilor în gestionarea comemorării republicane, se cramponează de acest privilegiu şi nu glumeşte când e vorba de tradiții. Dar, din ce în ce mai încleştată de scurta sa perioadă

ca de un patrimoniu social, ea nu este pur şi simplu atinsă de devalorizarea conceptuală a acestui patrimoniu în rândurile intelectualilor; îi este greu nu numai să accepte, dar chiar să înțeleagă mutațiile intelectuale indispensabile pentru progresul istoriografiei revoluționare.

Într-adevăr, ceea ce această istoriografie ar trebui să anunțe nu sunt culorile, ci conceptele sale. Istoria în general a încetat să fie acea ştiință în care se consideră că faptele vorbesc de la sine, cu condiția să fi fost incluse în reguli. Ea trebuie să comunice problemele pe care caută să le analizeze, datele pe care le utilizează, ipotezele pe baza cărora lucrează şi concluziile la care ajunge. Faptul că istoria Revoluției este ultima care să o ia pe această cale a *explicitului*, nu ține numai de ceea ce o trage, generație după generație, spre epopeea originilor; se datorește şi ideii că această epopee a fost învestită şi canonizată de o raționalizare „marxistă" care nu-i schimbă, în fond, caracterul şi care consolidează, dimpotrivă, forța elementară pe care o extrage din funcția sa de „înscăunare", dându-i o aparență de elaborare conceptuală.

Asupra acestui punct, mi-am expus părerea într-unul din eseurile din cartea de față[10]: această raționalizare nu există în operele lui Marx, care nu conțin o interpretare sistematică a Revoluției Franceze; ea este produsul unei întâlniri confuze între bolşevism şi iacobinism, alimentându-se dintr-o concepție lineară despre progresul uman, accentuat de aceste două „eliberări" succesive, încastrate una în alta, ca nişte păpuşi Matrioşka. Ceea ce e iremediabil confuz, în vulgata „marxistă" a Revoluției Franceze, este juxtapunerea vechii idei a venirii unor timpuri noi, idee constitutivă a Revoluției înseşi, cu lărgirea câmpului istoric, consubstanțială marxismului, într-adevăr, marxismul – sau, să spunem, acel marxism care influențează, prin Jaurès, istoria Revoluției – deplasează spre

10. *Cf.* p. 119.

economic și social centrul de gravitație al *problemei* Revoluției. El caută să fixeze în pragul capitalismului rădăcinile promovării lente a stării a treia, idee dragă istoriografiei Restaurației, și ale apoteozei lui 1789. Făcând aceasta, marxismul extinde dintr-odată la viața economică și socială în întregul său mitul rupturii revoluționare: înainte, feudalismul; după, capitalismul. Înainte, nobilimea; după, burghezia. Dar cum aceste propoziții nu sunt nici demonstrabile, nici măcar verosimile și deoarece, în orice caz, ele spulberă cadrul cronologic canonic, marxismul se limitează să juxtapună o analiză a cauzelor, asupra modului economic și social, și o relatare a evenimentelor, scrisă în modul politic și ideologic.

Or, această incoerență prezintă cel puțin avantajul de a sublinia una dintre problemele esențiale ale istoriografiei revoluționare, aceea a racordării nivelurilor de interpretare la cronologia evenimentului. Dacă vrem cu orice preț să păstrăm ideea unei rupturi obiective în timpul istoric și să facem din această ruptură alfa și omega istoriei Revoluției, vom fi într-adevăr împinși, oricare ar fi interpretarea avansată, spre absurdități. Dar aceste absurdități sunt cu atât mai necesare cu cât interpretarea este mai ambițioasă și înglobează mai multe niveluri: putem spune, de exemplu, că între 1789 și 1794 întregul sistem politic francez a fost transformat în mod brutal, din moment ce vechea monarhie a dispărut. Dar ideea că între aceste date structura socială sau economică a națiunii a fost înnoită de sus până jos este evident mai puțin verosimilă: „Revoluția" este un concept care nu are prea mult sens în raport cu afirmații de acest tip, chiar dacă poate avea cauze care nu sunt toate de natură politică sau intelectuală.

În alți termeni, orice conceptualizare a istoriei revoluționare începe cu critica ideii de Revoluție, așa cum a fost ea trăită de cei care au făcut-o și vehiculată de moștenitorii lor: ca o schimbare radicală și ca originea unui timp nou. Atâta timp cât această critică nu este prezentă într-o istorie a

Revoluției, suprapunerea unei interpretări mai curând economice sau sociale cu o interpretare pur politică nu schimbă nimic din ceea ce toate aceste istorii au în comun – fidelitatea față de trăirea revoluționară din secolele al XIX-lea și al XX-lea. Sedimentarea economică și socială adusă de marxism nu prezintă, poate, decât avantajul de a face să apară în mod clar, prin absurd, aporiile oricărei istorii a Revoluției care rămâne bazată pe trăirea interioară a protagoniștilor acestei istorii.

Acesta este punctul în care mă întâlnesc cu Tocqueville și în care am măsura geniului său. În același timp în care Michelet a conceput cea mai penetrantă dintre istoriile Revoluției ce au fost scrise pe sistemul identității – o istorie fără concepte, făcută din legături de inimă, marcată de un fel de divinație a sufletelor și a eroilor –, Tocqueville imaginează, și este singurul care a făcut-o, aceeași istorie pe sistemul invers al interpretării sociologice. Problema nu e deci că aristocratul normand nu împărtășește aceleași *opinii* cu fiul tipografului iacobin: Tocqueville nu scrie, de exemplu, o istorie a Revoluției care este mai „la dreapta" decât a lui Michelet. El scrie o *altă* istorie a Revoluției, întemeiată pe o critică a ideologiei revoluționare și a ceea ce constituie, în viziunea sa, iluzia Revoluției Franceze despre ea însăși.

Se pot, de altfel, stabili analogii între schimbarea conceptuală a lui Tocqueville în privința Revoluției și cea care i-a marcat analiza asupra fenomenului american. Înainte de *La Démocratie en Amérique* (*Democrația în America*), America este privită de cultura europeană drept copilăria Europei, imagine a începuturilor sale: instalarea, defrișarea, omul cuceritor într-o lume sălbatică. Cartea lui Tocqueville, operând aproape prin deducție pe baza ipotezei centrale a egalității, întoarce această imagine ca pe o mănușă. America, le spune el europenilor, nu e copilăria voastră, este viitorul vostru. *Aici*, în afara constrângerilor unui trecut aristocratic, înflorește

Democrația, care va fi *de asemenea* viitorul politic și social al bătrânei Europe. În același mod, dar în sens invers, Tocqueville își reînnoiește paradoxul douăzeci de ani mai târziu, apropo de Revoluție, care n-a încetat să fie – chiar și (mai ales) în timpul „ocolului" american – în centrul gândirii sale. Credeți că Revoluția Franceză este o ruptură brutală în istoria noastră națională? le spune el contemporanilor. În realitate, este înflorirea trecutului nostru. Ea desăvârșește opera monarhiei. Departe de a fi o ruptură, Revoluția nu poate fi înțeleasă decât în și prin continuitatea istorică. Ea împlinește această continuitate în fapte, apărând ca o ruptură în conștiințe.

Tocqueville a elaborat deci o critică radicală a oricărei istorii a Revoluției întemeiată pe trăirea revoluționarilor. Această critică e cu atât mai ascuțită, cu cât rămâne în interiorul câmpului politic – raporturile între francezi și putere –, acela care pare a fi fost cel mai mult transformat de Revoluție. Problema lui Tocqueville este aceea a dominării comunităților și societății civile de către puterea administrativă, în urma extinderii statului centralizat; această înstăpânire a administrației asupra corpului social nu este numai trăsătura permanentă care unește „noul" regim de cel „vechi", pe Bonaparte de Ludovic al XIV-lea. Este și ceea ce explică, printr-o serie de medieri, pătrunderea ideologiei „democratice" (adică egalitare) în vechea societate franceză: cu alte cuvinte, în ceea ce are ea constitutiv, în viziunea lui Tocqueville (stat administrativ domnind peste o societate cu ideologie egalitară), Revoluția e foarte amplu împlinită de monarhie, înainte de a fi terminată de iacobini și de Imperiu. Iar ceea ce se numește „Revoluția Franceză", acest eveniment repertoriat, datat, glorificat ca o aurora, nu este decât o accelerare a evoluției politice și sociale anterioare. Distrugând nu aristocrația, ci principiul aristocratic în societate, Revoluția a suprimat legitimitatea rezistenței sociale față de un stat central. Dar exemplul fusese dat de Richelieu și de Ludovic al XIV-lea.

Încerc să analizez, într-unul dintre eseurile care urmează, dificultățile pe care le suscită acest tip de interpretare: dacă Tocqueville n-a scris niciodată o veritabilă istorie a Revoluției Franceze e pentru că, mi se pare, nu a conceptualizat decât o parte a acestei istorii, aceea a continuității. El gândește Revoluția în termeni de bilanț, nu în termeni de eveniment; o consideră un proces, nu o ruptură. Și a murit chiar în momentul în care, lucrând la volumul al doilea, era în fața problemei care constă în a gândi această ruptură. Dar ceea ce rămâne fundamental în opera acestui spirit deductiv și abstract, rătăcit providențial într-un domeniu supraîncărcat de narativ, este că ea scapă de tirania istoriei trăite, a eroilor și de mitul originilor. Tocqueville nu mai este în interiorul opțiunilor pe care le-au avut Necker, Ludovic al XVI-lea, Mirabeau sau Robespierre. El este alături. Vorbește despre altceva.

De aceea, cartea sa este mai importantă prin metoda pe care o sugerează decât prin teza avansată. Mi se pare că istoricii Revoluției au avut și vor avea mereu de ales între Michelet și Tocqueville: ceea ce nu vrea să însemne o alegere între o istorie republicană și o istorie conservatoare a Revoluției Franceze – căci aceste două istorii ar fi încă legate printr-o problematică comună, pe care Tocqueville o recuză. Ceea ce le separă e în altă parte: Michelet face să retrăiască Revoluția din interior, comunică cu ea, o comemorează, în timp ce Tocqueville nu încetează să investigheze distanța pe care o bănuiește între intențiile protagoniștilor și rolul lor istoric. Michelet se instalează în transparența revoluționară, celebrează coincidența memorabilă între valori, popor și acțiunea oamenilor. Tocqueville nu se limitează să pună în discuție această transparență sau această coincidență. El crede că ele maschează o opacitate maximă între acțiunea umană și sensul său real, opacitate caracteristică Revoluției ca perioadă istorică, datorită rolului pe care-l joacă ideologia democratică. Există o prăpastie între bilanțul Revoluției Franceze și intențiile revoluționarilor.

Iată de ce *L'Ancien Régime et la Révolution* (*Vechiul Regim și Revoluția*) rămâne în opinia mea cartea capitală a întregii istoriografii revoluționare. Iată de ce, de asemenea, ea a fost totdeauna, de mai bine de un secol, ruda săracă a acestei istoriografii, o carte mai mult citată decât citită și mai mult citită decât înțeleasă[11]. De dreapta sau de stânga, regalist sau republican, conservator sau iacobin, istoricul Revoluției Franceze ia discursul revoluționar drept monedă forte, căci se situează în interiorul acestui discurs; el nu încetează să acopere, de atunci, această Revoluție cu diferite chipuri cu care ea însăși s-a împodobit, interminabil comentariu la o înfruntare al cărei sens l-ar fi dat chiar ea, o dată pentru totdeauna, prin graiul eroilor săi. Trebuie deci ca istoricul să creadă, pentru că ea o spune, că Revoluția a distrus nobilimea, deși nu i-a negat decât principiul; că Revoluția a fondat o societate, deși a afirmat doar niște valori; că Revoluția este o origine a istoriei, cu toate că a vorbit doar de regenerarea omului. În acest joc de oglinzi în care istoricul și Revoluția se cred pe cuvânt, din moment ce Revoluția a devenit principala figură a istoriei, Antigonă de nebănuit a timpurilor noi, Tocqueville introduce îndoiala la nivelul cel mai profund: și dacă, în acest discurs al rupturii, nu e decât iluzia schimbării?

Răspunsul la întrebare nu este simplu, și nici întrebarea însăși nu conține întreaga istorie a Revoluției. Dar e probabil indispensabilă unei conceptualizări a acestei istorii. Importanța sa se măsoară prin lipsă: dacă nu se întreabă, istoricul este condus spre repudiere sau celebrare, care sunt două moduri de a comemora.

---

11. Introducerea oarecum condescendentă consacrată de Georges Lefebvre volumului *L'Ancien Régime et la Révolution* (Paris, 1982) este caracteristică în această privință. Și este vorba totuși de singurul istoric al Revoluției Franceze care l-a citit cu atenție pe Tocqueville.

II

Tocqueville e un caz unic în istoriografia Revoluției, pentru că lucrarea sa obligă la *descompunerea* obiectului „Revoluția Franceză" și la un efort de conceptualizare în legătură cu aceasta. Procedând prin concepte explicite, el sparge istorisirea cronologică; tratează o problemă, nu o perioadă. Cu Tocqueville, Revoluția încetează să vorbească ea singură, într-un sens sau în altul, ca și cum sensul îi era clar dinainte și revelat prin chiar traiectoria ei. Ea face, dimpotrivă, obiectul unei interpretări sistematice care izolează anumite elemente: în special procesul de centralizare administrativă sub Vechiul Regim și influența sa asupra a ceea ce am putea numi „democratizarea" societății. În această perspectivă, intervalul de timp studiat de Tocqueville – foarte vast (pentru că domnia lui Ludovic al XIV-lea, de exemplu, e constant luată drept mărturie) – se explică în funcție de problema care-l interesează și de interpretarea pe care o propune: Revoluția vine chiar pe firul Vechiului Regim.

Nu vreau să sugerez prin asta că orice efort de a conceptualiza obiectul istoric „Revoluția Franceză" trece printr-un decupaj cronologic foarte vast: cele două lucruri n-au legătură, iar „termenul lung" n-are nici un privilegiu în această privință. Vreau doar să spun că orice interpretare a Revoluției presupune un decupaj cronologic: istoricul preocupat de Revoluție ca proces de continuitate își va acorda bineînțeles un câmp mai vast decât acela care încearcă să înțeleagă

Revoluția ca „eveniment" sau cascadă de evenimente. Dar a doua curiozitate nu este mai puțin legitimă decât prima și nu e mai puțin susceptibilă de interpretare. Singurul lucru suspect este tocmai acela care caracterizează istoriografia Revoluției Franceze și ilustrează subdezvoltarea sa analitică: a scrie mereu istoria unei singure și aceleiași perioade, ca și cum această istorie povestită ar trebui să vorbească de la sine, oricare ar fi presupozițiile implicite ale istoricului.

Cu condiția, desigur, să nu fie vorba în mod deschis de o istorisire pură, a cărei funcție este de a restitui trăirea individuală sau colectivă a protagoniștilor evenimentelor, și nu de a-i interpreta sensul sau sensurile. Dar eu nu vorbesc de Lenôtre, vorbesc de Mathiez. Știu prea bine că orice istorie e un amestec variabil, dar permanent și aproape întotdeauna implicit, de istorisire și analiză și că istoria „savantă" nu scapă acestui tip de regulă. Însă specificul istoriografiei revoluționare este organizarea internă, constant identică, a discursului. Căci locul fiecărui *gen* în interiorul acestei istorii este totdeauna același: analiza acoperă problema „originilor" sau a cauzelor care țin de explicație. Narativul începe odată cu „evenimentele", adică din 1787 sau 1789, și merge până la sfârșitul „istoriei", adică până la 9 termidor sau 18 brumar, ca și cum, odată expuse datele, piesa ar merge de la sine, împinsă de șocul inițial.

Or, acest metisaj al genurilor corespunde confuziei în privința celor două obiecte de analiză; el amestecă Revoluția ca proces istoric, ansamblu de cauze și de consecințe, cu Revoluția ca modalitate de schimbare, ca dinamică specială a acțiunii colective. Aceste două obiecte nu sunt, din punct de vedere intelectual, superpozabile; se poate ușor observa, de exemplu, că ele comportă cadre cronologice diferite: examinarea cauzelor Revoluției, sau a bilanțului său, îl poartă pe observator cu mult în amonte de 1789 și în aval de 1794 sau 1799. „Istoria" Revoluției ține, dimpotrivă, de la 1789 până la

1794 sau 1799. Cel care o scrie nu e în general sensibil la aceste denivelări ale cronologiei, pentru că viziunea sa telescopează diferitele niveluri de analiză, cu prețul unei serii de ipoteze implicite: desfășurarea Revoluției este înscrisă în cauzele sale pentru că eroii ei nu aveau altă alegere decât cea pe care au făcut-o: să distrugă Vechiul Regim pentru a-i substitui o ordine nouă. Că această ordine nouă este democrația, ca la Michelet, sau capitalismul, ca la Mathiez, nu-mi schimbă cu nimic argumentul: în ambele cazuri, conștiința protagoniștilor Revoluției este cea care organizează, retrospectiv, analiza cauzelor ce au generat acțiunea lor. Pentru a rămâne fidel acestei conștiințe, fără să abdice de la datoria sa de a explica, istoricul trebuie doar să justifice venirea la putere în termeni de necesitate. Va putea, de altfel, prin acest fapt, să se dispenseze de bilanț.

Dacă, într-adevăr, cauze obiective au făcut necesară și chiar fatală acțiunea colectivă a oamenilor în vederea distrugerii Vechiului Regim și a instaurării unuia nou, atunci nu e de făcut nici o distincție între problema originilor Revoluției și natura evenimentului în sine. Căci există nu doar o coincidență între necesitatea istorică și acțiunea revoluționară, ci și o transparență între această acțiune și sensul global care i-a fost dat de protagoniștii săi: ruperea de trecut, instaurarea unei noi istorii.

Postulatul necesității a „ceea ce a avut loc" este o iluzie retrospectivă clasică a conștiinței istorice: trecutul este un câmp al posibilelor în interiorul căruia „ceea ce s-a întâmplat" apare, mai târziu, drept singurul viitor al acestui trecut. Dar în cazul istoriei Revoluției, acest postulat acoperă un al doilea, de care e inseparabil: acela al rupturii cronologice absolute pe care o reprezintă '89 sau anii '89–'93 în istoria Franței. Înainte, e domnia absolutismului și a nobilimii (ca și cum aceste două figuri ale Vechiului Regim ar merge mână în mână). După, libertatea și burghezia. Tupilate în zgomotul și

furia acestei Revoluții – promisiunile unei prevestiri socialiste. După cum au spus eroii Revoluției, ruptura revoluționară ridică astfel istoria Franței la rangul de nou început, iar evenimentul în sine devine un fel de punct focal în care este abolit trecutul, se constituie prezentul și se conturează viitorul. Nu numai ceea ce s-a întâmplat este fatal, ci însuși viitorul e înscris aici.

Or, „conceptul" care domină istoriografia revoluționară astăzi, acela de „revoluție burgheză", îmi pare, în accepția în care este utilizat, mai degrabă o mască sub care se ascund aceste două presupoziții, cea a necesității evenimentului și cea a rupturii temporale: „concept" sau mască providențială care reconciliază toate nivelurile realității istorice și toate aspectele Revoluției Franceze. Într-adevăr, se consideră că evenimentele din 1789–1794 au dat naștere capitalismului, la nivel economic; preponderenței burgheziei, în ordinea socială și politică; și valorilor ideologice care se presupune că îi sunt proprii. Pe de altă parte, ele trimit la rolul fundamental al burgheziei, ca o clasă, în desfășurarea Revoluției. Astfel, ideea confuză de „revoluție burgheză" desemnează inseparabil un conținut istoric și un agent istoric, care se dezvoltă împreună în explozia necesară a acestor ani denși de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Unei „opere" considerate inevitabile îi conferă un agent perfect adaptat. Sistematizând ideea unei rupturi radicale între „înainte" și „după", interpretarea „socială" a Revoluției Franceze încoronează o metafizică a esenței și a fatalității.

În acest sens, ea este mult mai mult decât o interpretare a Revoluției; anexându-și întreaga problemă a originilor, adică întreaga societate franceză dinainte de '89, ea este și o viziune retrospectivă a Vechiului Regim, definit *a contrario* de către cel nou.

Fatală, Revoluția Franceză? E suficient, pentru a ne-o imagina, să reconstituim fluxurile mișcării și ale rezistenței și

apoi să stabilim în 1789 şocul care-i rezolvă contradicția. De o parte, o monarhie stupidă şi o nobilime egoistă, legate între ele prin interese, politici şi ideologii reacționare. De cealaltă, restul societății civile, condusă, antrenată de o burghezie bogată, ambițioasă şi frustrată. Primul ansamblu de forțe nu reprezintă doar tot atâtea rezistențe la ideea pe care istoricul şi-o face despre evoluție, ci şi un contracurent dinamic: este rolul rezervat „reacției feudale" (sau „senioriale", cei doi termeni fiind mai mult sau mai puțin asimilați unul altuia), după cum indică limpede termenul de „reacție", împrumutat din mecanica forțelor. Această reacție, care se consideră că acoperă a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, ar clarifica în acelaşi timp violența țăranilor în vara lui '89 şi resentimentul burghez, deci condițiile alianței stării a treia contra nobilimii. Lovindu-se nu numai de inerțiile tradițiilor şi ale statului, dar şi de instituțiile şi de clasele sociale îndârjite activ, aproape malefic, în reconstrucția trecutului, forțele progresului nu mai au, în fapt, decât o singură şi inevitabilă soluție: revoluția.

În planul general al acestor două fronturi de clasă avansând din direcții opuse unul spre celălalt, ca într-o bătălie, se poate recunoaşte modul în care au perceput militanții din anii revoluționari evenimentele pe care le trăiau şi interpretarea ce le-au dat-o. Ei exprimau logica conştiinței revoluționare, care duce, prin însăşi natura sa, la explicarea maniheistă şi la personalizarea fenomenelor sociale. Or, maladiei profesionale a istoricului, etern reductor al virtualităților unei situații la un viitor unic, din moment ce doar acesta a avut loc, logica unei conştiințe revoluționare îi adaugă simplificările intelectuale care însoțesc şi justifică, în vremurile moderne, exercitarea violenței politice. De unde şi forța ispititoare a explicației moniste, indiferent la ce nivel s-ar situa: victorie a luminilor asupra obscurantismului, a libertății asupra opresiunii, a egalității asupra privilegiului; sau instaurare a capitalismului pe ruinele feudalismului; sau, în fine, sinteză a tuturor acestor

instanțe într-un fel de tablou logic în care ele stau una în fața alteia, bilanț al exploatării sistematice a trecutului și viitorului, în toate cazurile, e vorba despre același mecanism logic, a cărui sinteză „marxistă" nu face decât să-i îmbogățească și în același timp să-i înghețe conținutul: dar mecanismul este în funcțiune din 1789, căci e parte constitutivă a ideologiei revoluționare.

Am încercat să arăt într-unul dintre eseurile care urmează, consacrat criticii istoriografiei comuniste a Revoluției, că, trecut în istorie, ale cărei aspecte tinde să le anexeze în totalitate, acest mecanism macină în gol și este mai interesant prin contradicțiile pe care le stârnește decât prin problemele pe care le rezolvă. Mi se pare că această istoriografie, caricaturizând, ducând trăsăturile elementare ale conștiinței revoluționare, sub spoiala conceptualizării, până la absurdul unei rigori iluzorii, ilustrează iremediabila criză a unei tradiții. Ea nu mai are farmecul relatării epice, pe care o subjugă, fără să fi câștigat putere explicativă, pentru că se limitează la deghizarea presupozițiilor relatării. Din acest punct de vedere, e semnificativ că tocmai într-unul dintre sectoarele în care studiile istorice au progresat cel mai mult în ultimii ani – istoria vechii societăți franceze – ea apare în modul cel mai sumar și mai inexact. Din sistemul de echivalențe și de contrarii pe care l-a constituit pentru a celebra necesitatea unei înscăunări, nimic nu rezistă la o examinare mai aprofundată: nici confuziile între stat monarhic și nobilime, nobilime și feudalism, burghezie și capitalism; nici contradicțiile dintre absolutism și reformă, aristocrație și libertate, societatea de tip feudal și filozofia Luminilor.

Nu intru aici în detaliile acestei critici, la care voi reveni mai departe[12]. În schimb, e necesar să-i adăugăm o considerație mai generală: aceea că stabilirea unei legături de identitate

12. *Cf. infra*, pp. 119 și urm.

logică (aproape întotdeauna implicită) între Revoluție ca proces istoric obiectiv și Revoluție ca ansamblu de evenimente „întâmplate" și trăite – Revoluția-conținut și Revoluția-modalitate – conduce obligatoriu la deducerea primului aspect din cel de-al doilea. Or, mi se pare că înțelept ar fi, dimpotrivă, să le disjungem, așa cum ne invită nu numai cronologia, dar și, în fond, vechiul precept în același timp burghez și marxist, că oamenii fac istoria, dar nu știu ce istorie fac.

Într-adevăr, un fenomen ca Revoluția Franceză nu poate fi redus la o simplă schemă de tip cauzal; din faptul că această Revoluție are niște cauze nu rezultă că istoria sa ține în întregime de aceste cauze. Să admitem o clipă că aceste cauze sunt mai bine elucidate decât în prezent sau că am putea să le încadrăm într-o zi într-un tablou mai operațional; e adevărat însă că evenimentul revoluționar, *din ziua în care explodează*, transformă radical situația anterioară și instituie o nouă modalitate a acțiunii istorice, care nu este înscrisă în inventarul acestei situații. Putem, de exemplu, să explicăm revolta majorității deputaților în Stările generale prin criza societății politice din Vechiul Regim, dar situația creată mai apoi prin vidul de putere și insurecția care urmează introduc în această criză un element absolut inedit, având consecințe cu totul imprevizibile cu două luni în urmă. Putem de asemenea, într-o altă ordine de idei, să explicăm răscoala populației urbane din iunie-iulie prin criza economică, prețul pâinii, șomaj, tratatul comercial franco-englez etc.; dar acest tip de explicație nu implică trecerea de la răzmerița provocată de lipsa grânelor sau de taxe, relativ clasică în orașele vechii Franțe, la „ziua" revoluționară, care ține de o altă dinamică. În alți termeni, dezbaterea asupra cauzelor Revoluției nu acoperă problema fenomenului revoluționar, vădit independent față de situația precedentă: el își dezvoltă propriile consecințe. Ceea ce caracterizează Revoluția ca *eveniment* este o modalitate a acțiunii istorice; este o dinamică pe care o vom putea numi politică,

ideologică sau culturală, pentru a spune că înmiita sa putere de mobilizare a oamenilor şi de acțiune asupra lucrurilor trece printr-o supraînvestire de sens.

Tot Tocqueville a presimțit şi această problemă centrală. El pleacă într-adevăr de la o problematică a ceea ce eu numesc Revoluția-proces şi care este, în cazul său, un proces de continuitate: Revoluția extinde, consolidează, duce la perfecțiune statul administrativ şi societatea egalitară a cărei dezvoltare este opera caracteristică a vechii monarhii. Din această cauză, există un divorț absolut între istoria obiectivă a Revoluției, „sensul" sau bilanțul său, şi sensul pe care revoluționarii l-au dat acțiunii lor. Unul dintre eseurile care compun această lucrare discută diferitele elemente ale acestei conceptualizări. Pornind de la actualitate (în raport cu Tocqueville), adică de la bilanțul postrevoluționar, cartea *L'Ancien Régime* se întoarce apoi la o analiză a originilor, în care rolul central este jucat de monarhia administrativă: ea goleşte societatea feudală, împărțită în stări de substanța ei vie şi croieşte drum mai puțin egalității condițiilor, cât egalitarismului ca valoare. Dar între origini şi bilanț, între Ludovic al XIV-lea şi Bonaparte, există o pagină albă pe care Tocqueville n-a scris-o niciodată şi în care figurează întrebări pe care le-a pus, dar la care n-a dat un răspuns clar: de ce acest proces de continuitate între Vechiul Regim şi cel nou a împrumutat căile unei revoluții? Şi ce semnifică, în aceste condiții, învestitura politică a revoluționarilor?

Există, în cartea a treia a lucrării *L'Ancien Régime*, elemente de răspuns la aceste întrebări, cum ar fi substituirea oamenilor politici din Franța secolului al XVIII-lea de către intelectuali sau generalizarea, la toate clasele societății, a unei stări de spirit democratice: dar extraordinarul dinamism al ideologiei egalitare, în anii '89–'93, rămâne pentru Tocqueville un fel de mister al răului, o religie pe dos. Nu există nicăieri în opera sa vreo racordare conceptuală între teoria sa

despre Revoluția Franceză și acțiunea revoluționară așa cum a fost trăită și așa cum a caracterizat ea acea perioadă, de exemplu fenomenul iacobin, astfel încât însăși posibilitatea acestei racordări poate fi discutată: dar, prin asta, Tocqueville ne obligă să separăm, cel puțin provizoriu, cele două părți ale acestui amalgam confuz care constituie „istoria Revoluției" și să încetăm să juxtapunem, ca și cum ar fi vorba de un discurs omogen și ar decurge una din alta, analiza cauzelor și desfășurarea evenimentelor.

Nu numai pentru că aceste „evenimente", care sunt de natură politică și ideologică, descalifică prin definiție o analiză cauzală făcută în termeni de contradicții economice sau sociale. Dar și pentru că, deși întreprinsă la nivelul sistemului politic și al legitimității sale, o asemenea analiză nu acoperă ceea ce accelerarea revoluționară aduce complet nou. Există în conceptul de revoluție (în această accepție a termenului) ceva care corespunde „trăirii" sale istorice și care nu se supune suitei logice a efectelor și cauzelor: este apariția pe scena istoriei a unei modalități practice și ideologice de acțiune socială care nu e înscrisă în nimic din ceea ce a precedat Revoluția; un tip de criză politică o face posibilă, dar nu necesară; iar revolta nu-i furnizează nici un model, pentru că face parte prin definiție din vechiul sistem politic și cultural.

Există deci în Revoluția Franceză un tip nou de practică și de conștiință istorică, legat de un tip de situație, fără a fi definit de ea. Tocmai acest ansamblu trebuie inventariat pentru a propune o interpretare, în loc să procedăm ca și cum conștiința revoluționară, produs normal al unei nemulțumiri legitime, ar fi lucrul cel mai firesc din istoria umană. În fond, vulgata marxistă a istoriei Revoluției Franceze așază lumea cu capul în jos: ea situează ruptura revoluționară la nivel economic și social, când de fapt nimic nu seamănă mai mult cu societatea franceză din vremea lui Ludovic al XVI-lea decât

societatea franceză din perioada lui Ludovic Filip. Şi, cum nu-şi ia nici o distanță față de conştiința revoluționară ale cărei iluzii şi valori le împărtăşeşte, această vulgata e incapabilă să vadă că ceea ce e mai radical nou şi mai misterios în Revoluția Franceză este tocmai ceea ce ea consideră un produs normal al circumstanțelor şi o figură naturală a istoriei oprimaților. Căci nici capitalismul, nici burghezia n-au avut nevoie de revoluții pentru a apărea şi pentru a domina în istoria principalelor țări europene în secolul al XIX-lea. Franța este însă țara care inventează, prin Revoluție, cultura democratică; şi care revelează lumii una dintre conştiințele fundamentale ale acțiunii istorice.

Să ținem seama mai întâi de circumstanțe, care nu sunt mizeria sau opresiunea, ci libertatea socialului în raport cu politicul. Dacă Revoluția este invenție, dezechilibru, dacă ea pune în mişcare atâtea forțe inedite încât transformă mecanismele tradiționale ale politicii e pentru că se instalează într-un spațiu vid sau, mai degrabă, pentru că proliferează în sfera, ieri interzisă şi subit invadată, a puterii. În acest dialog între societăți şi statele lor, care constituie una dintre tramele profunde ale istoriei, totul, prin Revoluție, înclină dinspre societate împotriva statului. Căci Revoluția o mobilizează pe cea dintâi şi îl dezarmează pe cel de-al doilea: situație excepțională, deschizând socialului un spațiu de dezvoltare care îi este aproape totdeauna închis. După 1787, regatul Franței este o societate fără stat. Ludovic al XVI-lea continuă să reunească în jurul persoanei sale consensul supuşilor, dar în spatele acestei fațade tradiționale este o întreagă debandadă: autoritatea regală, respectată cu numele, nu mai include în legitimitatea sa pe aceea a agenților săi. Regele are miniştri răi, consilieri perfizi, intendenți nefaşti: încă se ignoră că acest vechi refren monarhic al vremurilor grele a încetat să exalte autoritatea recursului, pentru a propune controlul cetățenilor. E un fel de a spune că societatea civilă, în care exemplul

circulă de sus în jos, se eliberează de puterile simbolice ale statului şi, în acelaşi timp, de regulile sale.

Vine 1789; de la cel mai nobil dintre nobili până la cel mai umil dintre țărani, „revoluția" apare la confluența mai multor serii de evenimente, de natură foarte diferită, pentru că o criză economică (ea însăşi complexă, în acelaşi timp agricolă şi „industrială", meteorologică şi socială) se juxtapune crizei politice începute în 1787. Această întâlnire a unor serii eterogene constituie aleatoriul situației, pe care iluzia retrospectivă, din primăvara '89 încoace, o va transforma într-un produs necesar al proastei guvernări a oamenilor, pentru a vedea în ea miza luptei între patrioți şi aristocrați. Căci situația revoluționară nu este caracterizată numai de acest vid de putere, în care se scufundă forțe inedite, şi de activitatea „liberă" (voi reveni mai târziu asupra acestei libertăți) a corpului social. Ea este corolarul unui fel de hipertrofiere a conştiinței istorice şi al unui sistem de reprezentări împărtăşit de factorii sociali. Încă din '89, conştiința revoluționară este această iluzie de a învinge un stat care deja nu mai există, în numele unei coaliții de oameni de bine şi de forțe care simbolizează viitorul. De la început, ea este o supralicitare a ideii în raport cu istoria reală, ca şi cum ar avea drept funcție restructurarea prin imaginar a ansamblului social fragmentat. Scandalul represiunii începe când aceasta a dat greş. Revoluția este spațiul istoric care separă o putere de altă putere şi în care o idee despre acțiunea umană asupra istoriei se substituie faptului instituit.

În această derivă imprevizibilă şi accelerată, ideea despre acțiunea umană îşi urmează finalitățile în răspăr față de principiile tradiționale ale ordinii sociale. Vechiul Regim era în mâinile regelui, Revoluția este fapta poporului. Vechea Franță era un regat de supuşi, cea nouă o națiune de cetățeni. Vechea societate era una a privilegiului, Revoluția instaurează egalitatea. Astfel se constituie o ideologie a rupturii radicale cu

trecutul, un formidabil dinamism cultural al egalității. Totul de-acum, economie, societate, politică, se supune acestei presiuni a ideologiei și a militanților care le reprezintă; orice direcție, orice instituție este provizorie în fața acestui torent care avansează întruna.

Termenul de ideologie desemnează aici două lucruri, care constituie după mine esența însăși a conștiinței revoluționare. Mai întâi, faptul că toate problemele individuale, toate chestiunile morale sau intelectuale au devenit politice și că nu există nenorocire umană care să nu poată fi justițiabilă printr-o soluție politică. În al doilea rând că, în măsura în care totul este cognoscibil și transformabil, acțiunea este transparentă pentru știință și pentru morală; militanții revoluționari își identifică deci viața particulară cu viața publică și cu apărarea propriilor idei: logică formidabilă care reconstituie, sub o formă laicizată, învestirea psihologică a credințelor religioase. Dacă politica a devenit domeniul adevărului și al minciunii, al binelui și al răului, dacă ea este cea care trasează liniile de departajare între buni și răi, ne aflăm într-un univers istoric a cărui dinamică este în întregime nouă. Cum bine a văzut Marx, în scrierile sale de tinerețe, Revoluția întruchipează *iluzia politicii:* transformă supusul în conștient. Ea inaugurează o lume în care orice schimbare socială este imputabilă unor forțe cunoscute, repertoriate, vii; ca și gândirea mitică, ea învestește universul obiectiv cu voințe subiective, adică – așa cum vom vedea – conducători sau țapi ispășitori. Acțiunea nu mai întâlnește obstacole sau limite, ci numai adversari, de preferință trădători: recunoaștem în frecvența acestei reprezentări universul moral care caracterizează explozia revoluționară.

Eliberată de constrângerea statului și a puterii, care îi masca dezagregarea, societatea se recompune astfel la nivelul ideologiei. Această lume populată de voințe, care nu mai recunoaște decât aliați sau adversari, posedă o incomparabilă

capacitate de integrare. Ea inaugurează ceea ce se numeşte, începând de atunci, „politica", adică un limbaj comun şi în acelaşi timp contradictoriu de dezbateri şi de acțiuni în jurul mizelor puterii. Nu înseamnă, desigur, că Revoluția Franceză inventează politica privită ca domeniu autonom al cunoaşterii: rămânând la Europa creştină, teoria acțiunii politice ca atare datează de la Machiavelli, iar discuția savantă asupra originii istorice a instituției sociale atinge momentul de vârf încă din secolul al XVII-lea. Dar exemplul revoluției engleze arată că la nivelul mobilizării şi al acțiunii colective reperul fundamental al spiritelor rămâne religia. Ceea ce francezii inaugurează la sfârşitul secolului al XVIII-lea nu este politica privită ca un câmp laicizat şi distinct al reflecției critice, ci politica democratică privită ca ideologie națională. Secretul, mesajul, înrâurirea lui '89 stau în această invenție care nu are precedent şi va avea o atât de vastă moştenire. Şi dacă, dintre toate trăsăturile care apropie, la distanță de un secol, revoluția engleză şi Revoluția Franceză, nici una n-a fost de-ajuns pentru a-i asigura celei dintâi rolul de model universal pe care l-a jucat cea de-a doua de când a apărut pe scena istoriei, este pentru că Republicii lui Cromwell, învăluită în religios şi fixată în întoarcerea la origini, îi lipseşte ceea ce face din limbajul lui Robespierre profeția timpurilor noi: politica democratică devenită arbitru al destinului oamenilor şi al popoarelor.

Expresia „politică democratică" nu trimite aici la un ansamblu de reguli sau de proceduri destinate să organizeze, pornind de la consultarea electorală a cetățenilor, funcționarea puterii publice. Ea desemnează un sistem de credințe care constituie legitimitatea nou-născută a Revoluției şi după care „poporul", pentru a instaura libertatea şi egalitatea, care sunt finalitățile acțiunii colective, trebuie să sfărâme rezistența duşmanilor săi. Politica, devenită mijloc suprem de realizare a valorilor şi inevitabil test al voințelor, pozitive şi perverse,

nu are decât un reprezentant public, transparent față de aceste valori, și dușmani ascunși, căci imaginea lor este abjectă. „Poporul" este definit prin scopurile sale, mulțime indistinctă de oameni de bine: pe această cale ocolită, care exclude reprezentarea, conștiința revoluționară reconstruiește un social imaginar pornind de la voințele individuale și în numele lor; ea rezolvă în felul său marea dilemă a secolului al XVIII-lea, care constă în a gândi socialul pornind de la individual. Dacă, în privința individului, totul trebuie definit prin finalitățile acțiunii sale politice, este suficient ca aceste finalități să fie simple ca acelea ale moralei pentru ca Revoluția să întemeieze în același timp un limbaj și o societate. Sau, mai curând, ca ea să întemeieze o societate prin intermediul unui limbaj: ceea ce numim o națiune. E sărbătoarea Federației.

O analiză de acest tip prezintă dublul avantaj de a restitui Revoluției Franceze dimensiunea sa cea mai evidentă, care este de natură politică, și de a plasa în centrul reflecției adevărata soluție de continuitate prin care separă ce-a fost înainte de ce a urmat, aceea a legitimărilor și a reprezentărilor acțiunii istorice. Acțiunea din '93 a sanculoților nu este importantă pentru că e fapta unui grup social „popular" (de altfel, imposibil de definit în termeni socio-economici), ci pentru că exprimă, în starea ei chimic pură, aceste reprezentări revoluționare ale acțiunii politice, obsesia trădării și a complotului, refuzul reprezentării, voința punitivă etc. Și nimic nu permite și nu va permite vreodată explicarea acestor reprezentări pornind de la o stare socială care comportă interese contradictorii. Mi se pare că prima sarcină a istoriografiei revoluționare este de a redescoperi analiza politicului ca atare. Dar prețul datorat e dublu: să încetăm, pe de o parte, să considerăm conștiința revoluționară ca un produs aproape „natural" al opresiunii și al nemulțumirii; să ajungem, pe de altă parte, să conceptualizăm acest straniu copil al „filozofiei", cel puțin în ordine cronologică.

Acesta este punctul în care mă întâlnesc cu opera lui Augustin Cochin căreia îi este dedicat unul dintre capitolele lucrării de față[13]. Într-adevăr, această operă neterminată, întreruptă, ca şi a lui Tocqueville, de moarte, este plină, şi ea, de întrebări în lanț. Dar aş vrea s-o evoc mai întâi prin intuiția sa centrală, ca un mod de a recunoaşte ce-i datorează economia generală a acestei cărți.

III

Ce îl interesează pe Cochin? Exact ceea ce Tocqueville n-a tratat (sau abia a făcut-o). Nu continuitatea între Vechiul Regim şi Revoluţie, ci ruptura revoluţionară. Nu comparaţia între două societăţi, două tipuri de centralizare administrativă, dominate înainte, în timpul evenimentelor şi după ele de acelaşi proces egalitar; ci sfâşierea ţesăturii politice, vidul de putere, domnia substitutivă a cuvântului democraţie, dominarea societăţilor în numele „poporului". Pe scurt, să-l conceptualizeze pe Michelet, să analizeze ce a simţit el, să interpreteze ce a retrăit el. În raport cu cei doi mari predecesori ai săi, Michelet şi Tocqueville, paradoxul lui Cochin este că el, ca şi Tocqueville, nu are încredere în exhibările sufleteşti şi în spasmele scriiturii care constituie însuşi geniul lui Michelet; dar, ca şi Michelet, este interesat de Revoluţia Franceză ca discontinuitate politică şi culturală; cercetează instaurarea furtunoasă a ideologiei democratice, de care Tocqueville face răspunzătoare, cu mult înainte, monarhia administrativă. Pe scurt, Cochin introduce spiritul deductiv al lui Tocqueville în materia dezlânată a lui Michelet. Încearcă să facă o teorie a evenimentului revoluţionar însuşi prin intermediul noului sistem de acţiune pe care acesta îl dezvăluie: este vorba de a gândi iacobinismul, şi nu de a-l retrăi.

Trebuie să ne oprim la această ambiţie, căci după şaizeci de ani ea este încă foarte actuală. Calea deschisă de Cochin n-a avut posteritate, chiar şi după ce ştiinţa politică şi-a primit

toate consacrările universitare. Cel mai bine este deci să plecăm din nou de la întrebarea pusă de el, pentru a face din ea centrul de aproximări succesive, independent de „teze" şi de elementele de răspuns pe care el însuşi le-a avansat şi care vor fi examinate în cuprinsul acestei lucrări.

Dacă acceptăm să vedem în iacobinism forma clasică a conştiinţei revoluţionare (ajunsă la punctul său maxim de înflorire şi de dominare socială), el e în acelaşi timp o ideologie şi o putere; un sistem de reprezentări şi un sistem de acţiune. Cele două niveluri de manifestare, distincte pentru analiză, sunt strâns articulate în realitatea istorică, pentru că alegerea acţiunii este consubstanţială acestui tip de reprezentări şi pentru că, de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, e în natura ideologiei moderne să pună în valoare angajarea individuală şi sancţiunea istoriei. Într-adevăr, convingerea iacobină se bazează pe realizarea imanentă a valorilor în şi prin acţiunea politică; ceea ce implică ideea ca aceste valori să fie obiectul unui conflict între persoane, incarnate de ele, reperabile, cognoscibile întocmai ca şi adevărul. Dar analogia cu procedurile intelectuale ale cunoaşterii este înşelătoare în măsura în care există un soi de echivalenţă spontană, anterioară oricărui raţionament, între valorile conştiinţei revoluţionare, libertatea, egalitatea, naţiunea care le reprezintă şi indivizii însărcinaţi să realizeze şi să apere aceste valori. Şi, tot astfel, această echivalenţă transformă *ipso facto* indivizii izolaţi într-o fiinţă colectivă, poporul, erijat în acelaşi timp în legitimitate supremă şi în erou imaginar unic al Revoluţiei. De aici, necesitatea prezenţei sale constante în interiorul acţiunii care, fără el, se *denaturează* şi ajunge din nou la discreţia celor răi. De aici, noţiunea centrală a vigilenţei populare, o replică la complotul aristocratic, afirmare simbolică a transparenţei între acţiune, putere, valori; această vigilenţă exclude, sau discreditează, sau circumscrie în limite restrânse expedientul constituţional al reprezentării legislative şi necesităţile de delegare

a puterii executive. Dar prin aceasta ea pune în fiecare clipă şi, mai ales, la fiecare cotitură a Revoluției problema insolubilă *a formelor* în care se exercită: cine vorbeşte în numele său? Care grup, care adunare, care reuniune, care consens este depozitarul cuvântului poporului? Tocmai în jurul acestei întrebări ucigătoare se ordonează modalitățile de acțiune şi de distribuire a puterii.

În orice caz, situația revoluționară este cea care suprapune cele două niveluri ale conştiinței iacobine, transformând sistemul de reprezentări în sistem de acțiune. Mai exact, este invadarea sferei puterii, devenită vacantă, de acest tip de ideologie care creează situația revoluționară şi dinamica politică nouă. Dar sistemul de reprezentări disponibil şi mobilizabil de către eveniment preexistă acestei situații; a fost elaborat anterior, ca un fel de contrapunct sociologic la filozofia Luminilor. Are origini, adică subiecte şi purtători, fără ca aceste origini să fi implicat dinainte pregătirea subiectelor, iar proiectul revoluționar – a purtătorilor.

Inventarul subiectelor ar duce la un examen al filozofiei politice a secolului al XVIII-lea care depăşeşte scopul acestui eseu. Ceea ce putem spune într-o manieră generală, pentru a indica doar o linie de cercetare, este că gândirea clasică apare în momentul în care ia drept centru conceptual problema individului. Fie că apare la nivelul economicului, pentru a abstrage agenții producției şi ai consumului de bunuri, fie că permite ca, la nivel politic, să fie gândită separarea operată de absolutism între stat – posesor al monopolului violenței asupra indivizilor – şi societate, definită ca o agregare de indivizi „privați", conceptul ia forma sa cea mai generală în ideea *egalității* naturale a oamenilor, care nu înseamnă că toți oamenii se nasc egali în forță sau în inteligență, ci că nici unul nu are dreptul de a-i supune pe ceilalți, pentru că fiecare posedă destulă rațiune pentru a nu asculta decât de el însuşi. Aşa cum această egalitate naturală este o libertate, individul nu este numai un concept, ci

şi o valoare. Întrebarea fundamentală în filozofia politică a secolului al XVIII-lea se pune pornind tocmai de la acest dat fundamental: cum poate fi gândit socialul plecând de la această conceptualizare-valorizare a individualului?

Gândirea franceză ignoră în principal recursul la armonia finală a intereselor şi la utilitatea comună a conflictelor particulare; chiar când e orientată spre economie, şi încă spre o economie liberală, ca în cazul fiziocratic, ea trebuie să întruchipeze socialul într-o imagine unificată, care este autoritatea raţională a despotismului legal. Căci nu încetează să graviteze în jurul unei viziuni politice a socialului şi să pună problema originilor şi a legitimităţii pactului social. Dacă doar consimţământul indivizilor, el singur, fundamentează puterea şi legea, ce este o societate? Cum putem concepe în acelaşi timp libertatea individului şi alienarea acestei libertăţi în stat?

În această problemă, Rousseau furnizează formularea teoretică cea mai riguroasă; el este cel care aduce soluţia speculativă la nivelul dreptului, prin voinţa generală. Nu e întâmplător că filozoful care a simţit şi a teoretizat cu cea mai mare sensibilitate şi forţă autonomia eului este şi cel care a conceput această figură abstractă a unui social total unificat. Căci voinţa generală nu poate fi gândită decât în raport cu o atomizare prealabilă a corpului social în indivizi „autarhici" care nu comunică între ei decât prin intermediul acestei voinţe generale, şi cu o transparenţă absolută faţă de orice voinţă individuală; astfel încât, supunându-se voinţei generale, fiecare individ nu se supune decât sieşi. De aceea, nu poate exista, teoretic cel puţin, o structură intermediară, de exemplu o reprezentare a cetăţenilor, între voinţa generală şi voinţele individuale din care este făcută; o dispunere de acest gen ar constitui un ecran de interese particulare care ar distruge echivalenţa între libertatea individului şi subordonarea faţă de lege. Suveranitatea fiecărui cetăţean este inalienabilă, chiar prin intermediul actului constitutiv al socialului, adică al unei

națiuni, prin care fiecare cetățean instituie fără încetare voința generală: „Suveranitatea, nefiind decât exercitarea voinței generale, nu se poate niciodată aliena“[14]; ea rezidă în același timp, fiind aceeași, în fiecare individ și în ceea ce este, prin intermediul său, un popor liber.

Avantajul lui Rousseau este rigoarea sa. Pornind de la egalitatea oamenilor, adică de la drepturile indivizilor, nu există pentru el decât două soluții posibile ale contractului social, cum explică în faimoasa sa scrisoare către Mirabeau-tatăl (26 iulie 1767): ori starea de *drept*, adică omul liber supunându-se legii, și atunci apare un joc neîncetat de oglinzi între voințe individuale și voința generală, în lipsa acesteia, cea mai bună este starea de fapt, care pune omul deasupra legii, datorită alienării suveranității cetățenilor în mâinile unui despot absolut care garantează cel puțin pacea socială. „Nu văd vreo cale de mijloc suportabilă între cea mai austeră democrație și hobbismul cel mai perfect: căci conflictul oamenilor cu legile, care creează în stat un război intestin continuu, este cea mai rea dintre toate stările politice.“[15]

Rousseau a avut probabil geniul cel mai anticipativ care a existat în istoria intelectuală, atât de bine a inventat sau a ghicit ceea ce va obseda secolele al XIX-lea și al XX-lea. Gândirea sa politică constituie cu mult înainte cadrul conceptual pentru ceea ce vor fi iacobinismul și limbajul revoluționar, prin premisele sale filozofice (realizarea individualului prin politic) și în măsura în care caracterul radical al noii conștiințe a acțiunii istorice se întâlnește cu rigoarea unei analize teoretice a condițiilor necesare pentru exercitarea suveranității de către poporul însuși. Rousseau nu e cu nimic „răspunzător“ de Revoluția Franceză, dar e adevărat că a construit fără să știe materialele culturale ale conștiinței și

14. *Contrat social*, II, cap. I.
15. *Correspondance générale*, Paris, 1932, vol. XVII, p. 157.

practicii revoluționare. Ironia istoriei este că, în momentul în care se va gândi să realizeze ideile lui Jean-Jacques, Revoluția va demonstra, dimpotrivă, adevărul pesimismului rousseauist, adică distanța infinită dintre drept și fapt, imposibilitatea în care se găsește practica democrației când trebuie să urmeze teoria. Din acest decalaj fecund, din moment ce tot timpul el este decis prin cuvânt, s-a născut discursul cel mai guraliv al lumii contemporane: nu teoria, ci ideologia a ceea ce Rousseau numea „cea mai austeră democrație".

Dar Rousseau nu înseamnă întregul nostru secol al XVIII-lea, iar cea mai mare parte a teoreticienilor politici, fie pentru că nu au geniul lui teoretic, fie pentru că dau înapoi din fața radicalismului democratic, nu duc până la capăt logica egalității oamenilor – pe care, totuși, o împărtășesc ca pe unul dintre credo-urile secolului. Soluția pentru această logică este extrem de simplă, e suficientă o întoarcere spre realitatea empirică: e chiar istoria. Oamenii se nasc egali în drepturi, dar istoria îi face inegali; și cum tot ea instituie condițiile pactului social, acest pact, care stă singur la baza legitimității puterii, intervine între protagoniști care au pierdut egalitatea originară. Astfel Boulainvilliers sau Montesquieu, de exemplu, pot, pe de o parte, să concilieze egalitatea naturală și inegalitatea reală și, pe de altă parte, să transforme inegalitățile născute din istorie în drepturi individuale și colective garantate de pactul între rege și supușii săi.

Așadar, contractul social este un contract istoric, dar el îndeplinește aceleași funcții ca și demonstrația teoretică a lui Rousseau: acelea de a da nu numai puterii, dar și raportului dintre indivizi și colectivul abstract în care sunt organizați ca popor, un statut legitim, care să aibă drept bază drepturile acestor indivizi. Or, mai clar decât la Rousseau, acest colectiv abstract are un nume: națiunea. Căci națiunea este tocmai cadrul istoriei și al contractului social, un ansamblu de drepturi individuale imprescriptibile, cărora numai ea le asigură cris-

talizarea şi apărarea: ea este depozitara raportului originar din care s-a născut regalitatea, cu alte cuvinte a contractului originar. Istoria este o reminiscență colectivă, constituită din reîntâlnirile francezilor cu drepturile națiunii, adică ale lor. De aceea istoria Franței în viziunea lui Boulainvilliers sau a lui Mably, atât de plină de uzurpări recurente, de perioade sau de acțiuni nefaste acestor reîntâlniri, se colorează totuşi cu un optimism final: nu ne mai rămâne decât să-l regăsim pe Carol cel Mare şi „les champs de mai"[16].

Istoria națională elaborează astfel, concomitent cu o teorie constituțională a puterii regale şi inseparabil de aceasta, o definiție a stării de cetățean, adică a indivizilor dotați cu drepturi imprescriptibile (dar nu obligatoriu egali) în fața acestei puteri. Națiunea este ansamblul omogen şi unanim de cetățeni care şi-au recuperat drepturile. Astfel, socialul este gândit prin național: multitudinea de indivizi şi de interese diferite care îl compun este imediat chemată, reunită de existența unui contract istoric originar. Nu există social care să nu fie definit prin acest contract şi această origine.

Or, a gândi socialul şi naționalul împreună nu mai înseamnă, ca la Rousseau, a reduce socialul la principiul său; ci a însoți societatea cu mitul ei: un alt material cultural de care conştiința revoluționară va uza din plin, cu prețul unei însuşiri rapide a beneficiului originilor. Îi va fi de-ajuns, într-adevăr, să deplaseze în beneficiul ei această reprezentare fondatoare pentru a ocupa cu drepturi depline locul matricial al pactului social şi național. Repetare a zilei de 14 iulie, sărbătoarea Federației nu are nevoie de alte titluri pentru a întemeia națiunea. Ceea ce era perceput, înainte de '89, ca o dorință de restaurație a devenit contract originar.

16. Folosesc aici un articol pe care l-am scris în colaborare cu Mona Ozouf şi care este consacrat unei comparații între istoria lui Boulainvilliers şi aceea a lui Mably: *Les Annales*, nr. 3, mai–iunie 1979.

Ne putem da seama, de altfel, că această interpretare „națională" a socialului este foarte răspândită în Franța la sfârșitul Vechiului Regim, prin lectura miilor de broșuri prerevoluționare[17] în care libertățile „germanice", altădată monopol al nobililor, au devenit patrimoniul mitic al întregii națiuni, pregătită să dea lupta decisivă a *restaurației*. Mai mult de jumătate din aceste broșuri[18] conțin într-adevăr referiri la istoria Franței, iar aceste referiri, analizate în contextul lor, constituie în cea mai mare parte a cazurilor o veritabilă pledoarie istorică pentru drepturile „națiunii". Forța acestei conștientizări poate fi citită de-acum în refuzul tuturor modelelor străine, când apare o evocare a lor (adică rar); autorii acestor scrieri nu evocă instituțiile engleze, elvețiene sau olandeze decât pentru a adăuga că sunt inaplicabile în Franța, date fiind particularitățile țării (populația, teritoriul) și tradiția sa. Dar ceea ce e și mai remarcabil, în aceeași ordine de idei, este că toate aceste texte încep istoria Franței cu francii; a dispărut teza „romanică" a abatelui Dubos, care avea drept scop, la jumătatea secolului, să apere întâietatea autorității regale cuprinzând-o în Imperiul Romano-Bizantin; Boulainvilliers și Mably triumfă, Franța s-a născut dintr-un contract între franci și regele lor[19].

Franța și-a creat regii după cum regii au creat Franța. În centrul reprezentării stă cuplul rege-națiune, două puteri care

17. Partea cea mai importantă a acestui fond este păstrată la Biblioteca Națională. Dar câteva sute de asemenea broșuri se află la British Library și la Biblioteca municipală din New York.

18. Comentez aici un corpus de 230 de broșuri, apărute între februarie 1787 și martie 1789, care constituie un eșantion de 1/10 din textele păstrate la Biblioteca Națională.

19. Dacă ne gândim că aceste teme istorice sunt prezente din secolul al XVI-lea, la Hotman mai ales, în timpul crizei naționale pe care o marchează războaiele religioase, ne dăm seama cât de mult domină încă spiritele, în anii care precedă Revoluția Franceză, materialele culturale ale Vechiului Regim.

nu se definesc printr-un conflict, ci sunt cele două elemente indispensabile autorității publice legitime, legate printr-un simbol de subordonare. Regele, care dispune de un har istoric atestat prin filiație, este întruchiparea statului. Națiunea este o comunitate umană în același timp istorică și mitică, depozitară a contractului social, voință generală pierdută în noaptea timpurilor, garanție de fidelitate față de origini. Între cei doi – o legătură de necesitate, care este și o constrângere de cooperare: regele este conducătorul națiunii, dar autoritatea sa își are obârșia în consimțământul acesteia; nu guvernează legitim decât în măsura în care rămâne supus termenilor constitutivi ai contractului, care se mai numește constituția regatului.

Dacă, din nefericire, ajunge să se sustragă acestei supuneri este pentru că forțe nefaste, dar puternice, creează un obstacol în fața cooperării și distrug regula transparenței între rege și poporul său. Căci istoria Franței este o piesă jucată nu de doi, ci de trei actori. Între rege și națiune există forțe sociale distincte care se definesc totuși în raport cu contractul originar: nobilimea este figura esențială, dar parlamentul, justiția, clerul pot să fie și ele astfel de corpuri intermediare. Or, aceste corpuri intermediare sunt – ca reprezentante ale poporului – parte la contract și atunci chiar prin asta sunt învestite cu legitimitatea originilor: un mic număr de texte din această perioadă se face ecoul acestei istorii a Franței *à la* Boulainvilliers, caracterizată prin funcția de reprezentare a corpurilor tradiționale ale regatului, în frunte cu nobilimea; fără respectarea de către rege a acestei funcții apar violarea „constituției" și despotismul. Deviere care amenință permanent, devenită evidentă de la Richelieu încoace.

Sau, dimpotrivă, corpurile intermediare constituie tot atâtea ecrane între rege și națiune; departe de a reprezenta poporul, ele îi uzurpă funcțiile. În această istorie a Franței *à la* Mably, mult mai răspândită, aceste forțe nefaste care scurtcircuitează periodic comunicarea politică legitimă rege-națiune apar

mascate, căci, dezvăluite, ar fi distruse, dar pot fi numite abstract, printr-o formulă generică ascunzând o nenorocire care acționează ciclic: uzurparea nobiliară, care acoperă perioada merovingiană – între cele două epoci binecuvântate ale lui Clovis și Carol cel Mare – și care caracterizează deopotrivă – între Carol cel Mare și Filip al II-lea August – ceea ce majoritatea acestor texte numește „anarhia feudală", începând cu Filip al IV-lea cel Frumos, ascensiunea unei puteri indisolubil regale și populare determină apariția câtorva mari figuri simbolice de regi-părinți ai poporului, Ludovic al XII-lea și Henric al IV-lea. Dar Richelieu, la fel de nefast în această istorie ca și în modelul precedent, semnează revenirea la o tiranie „aristocratică" și „ministerială" în același timp, pe care o vor ilustra Ludovic al XIV-lea și Ludovic al XV-lea.

Din aceste două versiuni ale istoriei Franței, care se inspiră din aceeași interpretare a originilor și care sunt dominate amândouă de aceeași viziune a iminentei restaurații, cea dintâi posedă o teorie a reprezentării, dar una discreditată, ca întregul liberalism aristocratic, de interesele de grup pe care le vehiculează și le traduce. A doua, dimpotrivă, fabrică o schemă istorico-politică ce prefigurează dilema democrației revoluționare: națiunea suverană, figură integratoare a indivizilor suverani, matrice a drepturilor și a valorilor, constituie în același timp poporul, actor colectiv, unanim și vigilent într-o istorie regenerată, și puterea, fără încetare amenințată de uzurparea și complotul dușmanilor națiunii și ai poporului[20]. Ceea ce frapează în această configurație istorică și sociologică deopotrivă este în ce măsură imaginea puterii pe care o vehiculează, prin cuplul rege-națiune, este o imagine a

20. Exemplul cel mai tipic al viziunii istorico-politice pe care încerc s-o reconstitui se găsește în cele două „memorii" succesive asupra stărilor generale, memorii publicate de Antraigues, viitorul agent regalist, la sfârșitul lui 1788 și începutul lui 1789. Ideea centrală a lui Antraigues este că stările generale sunt depozitare ale suveranității

puterii absolute. Deşi vechea monarhie administrativă n-a fost niciodată o putere absolută, în sensul modern al cuvântului (iar la sfârşitul secolului al XVIII-lea era mai puțin ca oricând), totul se petrece ca şi cum reprezentarea pe care a avut-o şi şi-a dat-o despre propria putere ar fi devenit o parte a conştiinței naționale. Prin națiune, ca de altfel, şi prin voința generală, francezii recuperează fără să ştie imaginea mitică a unei puteri fără limite, pentru că prin ea se defineşte şi se reprezintă ansamblul socialului. Accesul lent al societății civile la putere se produce în numele *acestei* puteri absolute, pentru că este originară: identică națiunii, poporului, şi posedând antiprincipiul său, complotul.

Dar dacă gândirea politică franceză a elaborat un anumit număr de trăsături culturale specifice, menite să fie utilizate sau şlefuite de ideologia revoluționară, rămâne de înțeles de ce aceste trăsături care exclud, de exemplu, ideea engleză a reprezentării sau cel puțin o fac cu greu practicabilă de drept, s-au dezvoltat atât de repede în ultimii ani ai Vechiului Regim, şi care au fost purtătorii lor.

Societatea franceză a secolului al XVIII-lea caută cu disperare mandatari. Într-adevăr, ea este prea „dezvoltată", cum am spune astăzi, pentru a fi menținută, ca în secolul precedent, în liniște şi ascultare față de stat. Dar în căutarea unei reprezentări politice ea se loveşte de moştenirea lui Ludovic

---

naționale (uzurpată mai întâi de tirania feudală, apoi de despotismul regilor); de unde rezultă că reprezentanții aleşi nu sunt decât niște mandatari constrânşi să urmeze voința comitenților, deci „neabilitați să statueze asupra oricărui obiect fără ordinele acestora şi obligați să recurgă la ele dacă unele cereri care nu fuseseră prevăzute ar pretinde o nouă decizie" (primul memoriu). Al doilea memoriu este în întregime dominat de problema reprezentării: Antraigues se sprijină pe *Contractul social* şi pe sistematizările aduse exercitării voinței generale de lucrarea despre Constituția Poloniei, pentru a recomanda ideea mandatului imperativ.

al XIV-lea, care a închis sistemtic canalele tradiționale de comunicare între societate și stat (stări generale, interpelări ale parlamentelor, municipalității și corpurilor orășenești etc.), menținând și chiar consolidând structurile societății de tip feudal. Ea s-a trezit, natural, la moartea lui Ludovic al XIV-lea, împinsă spre reanimarea circuitelor tradiționale și, mai ales, a rolului parlamentelor. Dar cum chiar aceste parlamente înmulțesc, de-a lungul întregului secol, probele conservatismului lor, condamnând *Enciclopedia*, lucrarea *Emile* și pe nefericitul Calas, ele nu constituie, pentru o societate „luminată", cei mai buni repezentanți. Nu ajung să dea vreo iluzie despre caracterul lor reprezentativ decât atunci când statul monarhic, după sau înainte de a le fi cedat, le combate; dar această iluzie durează puțin.

Din această cauză, societatea secolului al XVIII-lea și-a constituit progresiv alți purtători de cuvânt: filozofii și oamenii de litere. Nimeni n-a înțeles acest lucru și nu l-a spus mai bine ca Tocqueville, în primul capitol al cărții a treia din *L'Ancien Régime*. În viziunea sa, monarhia, anulând vechile „libertăți", distrugând funcția politică a nobilimii, dar fără a permite în aceeași măsură formarea pe alte baze a unei clase conducătoare, a transformat fără să vrea scriitorii în substitute imaginare ale acestei clase conducătoare. Literatura își asumă de atunci o funcție politică: „Dacă ne gândim că această națiune franceză însăși, atât de străină de propriile ei probleme și atât de lipsită de experiență, atât de incomodată de instituțiile sale și atât de incapabilă să le amendeze, era în același timp, pe atunci, dintre toate națiunile pământului, cea mai instruită și cea mai îndrăgostită de spirit, vom înțelege ușor cum de au ajuns scriitorii o putere politică, sfârșind prin a fi cea dintâi."

Dar confundarea rolurilor, instalarea oamenilor de litere într-o funcție din care nu exercită decât partea imaginară, adică magistratura opiniei, excluzând orice practică a puterii,

toate acestea au repercusiuni asupra culturii politice înseşi. Oamenii de litere tind să substituie faptului dreptul, echilibrului de interese şi aprecierii mijloacelor, principiile, iar puterii şi acțiunii, valorile şi scopurile. Aşa se întâmplă că, privați de libertăți adevărate, francezii se îndreaptă spre libertatea abstractă; incapabili de experiențe colective, fără mijloace de a recunoaşte limitele acțiunii, ei se orientează fără să ştie spre *iluzia politicii*. În lipsa unei dezbateri asupra gestiunii oamenilor şi lucrurilor, Franța a început să discute despre scopuri şi valori ca despre unicul conținut şi unicul fundament al activității publice.

Această strălucită analiză a lui Tocqueville, care explică atâtea despre rolul jucat de intelectuali în dezbaterea politică franceză, începând cu secolul al XVIII-lea, nu e suficientă totuşi pentru a da seamă de condițiile sociologice în care se formează elementele componente ale conştiinței revoluționare. Îi lipseşte acestei intuiții generale examinarea medierilor prin care se exercită noua putere de opinie asupra societății, alături de puterea propriu-zisă. Căci această societate a produs şi întreține, alături de cea veche, o nouă *sociabilitate politică*, care nu aşteaptă decât ocazia de a ocupa întreaga scenă: este descoperirea lui Augustin Cochin.

Prin sociabilitate politică înțeleg un mod organizat de relații între cetățeni (sau supuşi) şi putere, ca şi între cetățenii (sau supuşii) înşişi față de putere. Monarhia „absolută" presupune şi comportă un tip de sociabilitate politică prin care întreaga societate este aşezată concentric şi ierarhic în jurul ei, fiind centrul organizator al vieții sociale. Monarhia se află în vârful unui ansamblu ierarhic de corpuri şi comunități ale căror drepturi le garantează şi prin intermediul cărora circulă de sus în jos autoritatea şi de jos în sus supunerea (combinație de doleanțe, reprezentări şi negocieri). Or, circuitele acestei sociabilități politice sunt din ce în ce mai golite, în secolul al XVIII-lea, de semnificația lor tradițională şi de conținutul

lor simbolic; monarhia administrativă a scos rangurile şi corpurile la mezat, aservindu-le fiscului. Ea se agață, la sfârşitul existenței sale, de o imagine a societății pe care a distrus-o treptat şi nimic din această societate teoretică nu îi mai permite să comunice cu societatea reală: totul, începând cu însăşi curtea, a devenit un ecran.

Or, societatea reală a reconstruit altfel, pe alt plan, în afara monarhiei, o lume a sociabilității politice. Lume nouă, structurată pornind de la individ, şi nu de la grupurile sale instituționale, lume bazată pe acel lucru confuz care se numeşte *opinie* şi care se produce în cafenele, în saloane, în loji şi în „societăți". O putem numi sociabilitate democratică, chiar dacă nu îşi extinde rețeaua la întregul popor, pentru a exprima ideea că liniile ei de comunicare se formează „jos" şi orizontal, la nivelul unei societăți dezagregate în care un om este egalul altui om, între indivizii acestei societăți. „Opinia" este tocmai această manieră obscură de a spune că ceva s-a reconstruit pe tăcerea care înconjoară piramida interlocutorilor tradiționali ai regelui Franței şi pornind de la principii noi, dar care nu sunt clare pentru nimeni.

Se întâmplă că această sociabilitate democratică, deşi a reînceput să unifice un corp social care se fragmentează – jucând la nivel practic rolul integrator asumat la nivel intelectual de ideologiile „națiunii" – prezintă, ca şi cealaltă, o opacitate foarte mare. Noile centre în jurul cărora se organizează, societățile filozofice*, lojile francmasonice de exemplu, sunt prin definiție în afara instituțiilor vechii monarhii. Ele nu pot constitui „corpuri" ale piramidei tradiționale, pentru că sunt de un ordin nu numai diferit, dar şi incompatibil,

* Am optat pentru această sintagmă ca echivalent al fr. *sociétés de pensée*, cu precizarea că filozofiei trebuie să i se atribuie sensul pe care-l avea în secolul al XVIII-lea francez – reflecție asupra condiției omului în societate, *cf.* celor susținute şi de Furet la pp. 44–46 şi 49–51 din această lucrare (*n. tr.*).

fabricate pornind de la elemente de altă natură: căci ele nu mai sunt preexistente societății, nuclee indestructibile și constituenți ai organizării ierarhice. Ele sunt, dimpotrivă, produse ale societății, dar ale unei societăți emancipate în raport cu puterea și care reface ea însăși țesătura socială și politică pornind de la individual. Principiu de nemărturisit, și de altfel îndelung urmat de regii Franței, ceea ce explică de fapt caracterul foarte mult timp suspect și adeseori secret, sau semisecret, al acestor noi centre ale sociabilității democratice.

Astfel, acest circuit de sociabilitate nu comunică deloc cu celălalt: nu are legătură cu rețeaua de relații țesută de putere. El produce opinie, nu acțiune – sau mai bine zis o opinie care nu are priză la acțiune. El este astfel adus în situația de a-și constitui o imagine substitutivă a puterii, dar această imagine este calchiată după aceea a puterii „absolute" a regilor, doar inversată în favoarea poporului. E suficient ca societatea filozofică sau clubul să declare că vorbesc în numele națiunii sau al poporului pentru a transforma opiniile în „opinie" pur și simplu, iar opinia în putere absolută imaginară, pentru că această alchimie exclude și legitimitatea dezacordului, și pe aceea a reprezentării. Aceste două imagini simetrice și inverse ale unei puteri depline adună elementele necesare reprezentărilor și imputărilor reciproce de *complot*: pentru „opinia" luminată – complotul miniștrilor sau acela al despotismului ministerial; pentru administrația monarhică, complotul „făinii"* sau acela al oamenilor de litere.

---

* *Guerre des Farines* – nume dat frământărilor izbucnite în Franța, în primăvara anului 1775, la câteva luni după ce Turgot stabilise importul liber al cerealelor. Agențiile de aprovizionare cu grâu, care aveau un adevărat monopol asupra cerealelor, au profitat de recolta slabă a anului 1774 pentru a se alătura dușmanilor ministrului și a-l critica vehement. Au avut loc răzmeriță și jafuri în Picardia, la Versailles și la Paris (*n. tr.*).

Tocmai prin aceasta este *absolută* monarhia franceză de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și nu, cum a spus și respus istoriografia republicană pe baza mărturiilor Revoluției, prin exercitarea autorității sale. Această putere este o putere slabă, dar se consideră deplină: or, această reprezentare intactă, supraviețuind eroziunii afirmațiilor sale, este chiar condiția necesară și suficientă a ocultării circuitului politic. Cu cât societatea a cucerit sau recucerit mai multă putere asupra monarhiei, cu atât este mai constrânsă, pentru că se lovește de reprezentarea absolutismului, să recompună această putere într-o exterioritate radicală față de acesta, și totuși după imaginea lui. Cele două circuite sunt incompatibile prin ceea ce au identic. Nu comportă nici o posibilitate de comunicare între ele pentru că împărtășesc aceeași idee despre putere. Revoluția Franceză nu e de conceput în afara acestei idei sau fantasme, care este un legat al vechii monarhii; dar ea constă în a găsi originile acestei idei în social, în loc de a vedea în ea voința lui Dumnezeu. În această tentativă de a reface o putere deplină cu o societate fără contradicții se va constitui conștiința revoluționară, ca un imaginar al politicului, și mai clar, ca o răsturnare a imaginarului de tip „Vechiul Regim".

În această privință, este limpede că ideea monarhiei absolute blochează, de la moartea lui Ludovic al XIV-lea, orice eforturi de reașezare a sistemului politic, și mai ales stabilirea unui regim reprezentativ: parlamentele, fiind parte integrantă a vechii structuri, mai mult uzurpă funcția de reprezentare decât o exercită. Fără să vrea, și pretinzând în final, și ele, că reprezintă „națiunea", ca în celebrul episod din 1769–1771[21],

21. Fac aluzie la seria de discursuri critice ale Curții pentru rezolvarea litigiilor referitoare la impozite, dintre care multe sunt redactate chiar de mâna lui Malesherbes, pe atunci prim-președinte, în anii de conflict acut cu Ludovic al XV-lea. Textul cel mai explicit în această privință este cel din 18 februarie 1771, care protestează, după exilul

se aliniază la sistemul de echivalențe imaginare care se constituie, în aceeași epocă, drept țesătură democratică a societăților filozofice. Nimic nu arată mai bine identitatea contradictorie și, prin urmare, etanșeitatea celor două reprezentări politice în discuție decât această oligarhie de privilegiați care se apucă să folosească limbajul „națiunii" și al „poporului" și care nu iese din monarhia absolută decât prin democrația pură.

Trebuie totuși să rezistăm tentației de a reconstitui întregul secol al XVIII-lea, sau chiar și numai cea de-a doua jumătate a sa, în lumina lui '89 sau '93. Deși elementele care vor compune mai târziu conștiința revoluționară există în Franța din anii 1770 sau 1780, nu trebuie să conchidem că a avut loc o „cristalizare" sau, mai mult, că ea era fatală. Cele două tipuri de sociabilitate politică pe care am încercat să le analizez coexistă încă, în mod pașnic, la începutul lui '89, când francezii sunt chemați de Ludovic al XVI-lea să-și redacteze caietele de doleanțe și să-și trimită deputații la Versailles. Ar fi prea mult să spunem că ele se sprijină în mod armonios. Regele le-a alăturat stângaci în textul său de convocare, amestecând vechea structură a „doleanțelor" aparent redactate, de jos în sus, de către adunări unanime, cu o procedură electorală de tip modern și democratic, cel puțin în interiorul stării a treia[22]. Dar dacă incoerențele „Regulamentului" din ianuarie 1789, absența unei dezbateri publice și a unei confruntări organizate a opiniilor permit manipularea adunărilor, ele nu împiedică să iasă din această imensă muncă de redactare texte în care unanimitatea este mult mai frecventă decât dezacordul,

---

parlamentarilor celor mai activi și confiscarea funcțiilor lor, împotriva „sistemului distructiv care amenință întreaga națiune" și arbitrarului regal care „lipsește națiunea de drepturile cele mai esențiale ale unui popor liber".

22. J. Cadart, *Le Régime électoral des états généreaux de 1789 et ses origines, 1302–1614*, Paris, 1952.

chiar între stări, şi în care nimic nu anunță o rupere brutală a țesăturii sociale şi politice. Eroii Revoluției apar în urma alegerilor din 1789, dar limbajul Revoluției încă nu se află în caiete.

Căci caietele nu vorbesc limba democrației, ci pe aceea a legiuitorilor Vechiului Regim. Nu pentru că sunt mai „moderate" decât textele revoluționare care le vor urma sau care deja le însoțesc ici şi colo, ci pentru că exprimă cu totul altceva decât Revoluția şi sunt testamentul reformator al vechii monarhii, scris în limba ei. Din aceste mii de texte şi, mai ales, în ce priveşte starea a treia, din sintezele care s-au făcut la nivelul tribunalelor, fondul este într-adevăr împrumutat din practicile şi vocabularul funcționarilor regelui: este ceea ce le dă un ton omogen, deşi sunt redactate de comunități, de corpuri sau de ordine. Prin vocea magistraților, vechiul circuit al sociabilității politice a emis ultimul său mesaj: națiunea, regele, legea.

Prima ipoteză care ne vine în gând, totuşi, în legătură cu aceste caiete este tocmai inversă. Istoricul are în mod spontan tendința să aştepte de la aceste texte, redactate în martie sau aprilie, premoniția a ceea ce se va întâmpla şi să vadă dincolo de ele anunțarea evenimentelor din iunie şi iulie. Tendință cu atât mai „naturală", cu cât aceste mii de documente sunt redactate şi repartizate după diviziunile vechii societăți şi oferă, în consecință, terenul ideal de observație pentru a repera antagonismul central între starea a treia şi nobilime, care avea să se accentueze în viitor. Or, comparând cuvânt cu cuvânt caietele de tribunal ale stării a treia şi pe cele ale nobilimii, nu putem constata nimic antagonic, iar cele două grupuri de texte sunt analizabile mai degrabă prin ceea ce au în comun decât prin ce au contradictoriu sau măcar diferit.

Caietele nobililor sunt în ansamblu ceva mai „luminate" decât cele ale stării a treia. Vreau să spun că acordă mai multă importanță vocabularului Luminilor şi că insistă mai mult asupra unor revendicări cum sunt libertățile individuale sau drepturile omului. Caietele de tribunal ale stării a treia au de

purtat, mai mult sau mai puțin, povara litaniei revendicărilor rurale, deși esențialul inspirației și materialelor le vine din texte urbane și, mai ales, ceea ce nu-i întâmplător, din acela al „locuitorilor liberi", adică independenți față de breslele meseriilor. Aceste caiete sunt mai detaliate în enumerarea reformelor necesare, iar majoritatea cere votul individual; și cine ar fi surprins de asta?[23]

Dar aceste diferențe nu introduc antagonisme între diversele stări ale regatului; ultima consultare a monarhiei, deși este organizată pe principii profund noi, păstrează forța de a canaliza opinia pe căile tradiționale. Ceea ce nu înseamnă, contrar celor scrise de Tocqueville[24], că nu găsim în

23. Folosesc aici, în afară de cercetările personale, lucrarea inedită a unui istoric american, S. Weitman, *Bureaucracy, democracy and the French Revolution* (teză de doctorat, Washington University, Saint Louis, 1968), care conține o comparație sistematică și numerotată între revendicările caietelor nobililor și cele ale stării a treia la nivelul tribunalelor.

24. *Cf. L'Ancien Régime*, cartea a II-a, partea I, p. 197: „Citesc cu atenție caietele... Văd că aici se cere schimbarea unei legi, dincolo a unei norme, și îmi notez acest lucru. Continui astfel până la capăt această muncă imensă și, când ajung să pun la un loc toate aceste dorințe particulare, îmi dau seama cu un fel de spaimă că ceea ce se cere este abolirea simultană și sistematică a tuturor legilor și a tuturor normelor în curs în țară; încât constat pe loc că va fi vorba de una dintre cele mai vaste și cele mai periculoase revoluții care au apărut vreodată în lume..."

Această analiză sau mai curând această „impresie" a lui Tocqueville mi se pare excesivă și caracteristică unui fel de iluzie teleologică ce-l pândește pe orice istoric al Revoluției Franceze: din moment ce Revoluția a avut loc, trebuie ca totul să o anunțe... În realitate, așa cum reiese dintr-un studiu minuțios, bazat pe mii de caiete, efectuat în cadrul unei anchete a Centrului de Cercetări istorice de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, majoritatea doleanțelor vehiculate de aceste caiete, chiar la nivelul tribunalelor, privește reforma impozitului și a justiției, iar revendicările de putere propriu-zise depășesc rareori schemele „constituționale" (în dublul sens, arhaic și modern, al cuvântului) care au fost analizate mai sus.

caiete aproape nimic care să prefigureze ideologia revoluționară sau care să anunțe Revoluția, adică nici o urmă a acestei bătălii în jurul monopolului simbolic al voinței poporului, care va fi esența marilor evenimente ce vor urma. Mai important însă este că ansamblul acestor texte, monumente ale spiritului magistraților[25], este învăluit într-o referire comună la tradiție. Aceiași oameni care au edificat monarhia franceză timp de secole înțeleg să o reformeze, dar conform adevăratelor ei principii. Dintre toate revendicările caietelor care privesc puterea (și care sunt foarte omogene), cea mai răspândită este desigur aceea referitoare la controlul impozitelor de către stările generale periodice, care se apropie de cele mai vechi reprezentări ale monarhiei; puterea fiscală e o putere regală prin excelență, așa încât definește statul mai mult decât justiția, dar o putere care trebuie exercitată în limite corecte, negociate cu stările generale, care exprimă consimțământul supușilor regelui. Pentru aceste stări, generale sau provinciale, multe caiete cer lărgirea competențelor în detrimentul intendenților și în numele unei constituții care trebuie nu atât instaurată, cât restabilită sau, și mai bine, „fixată". Dar, cu unele excepții[26], ele rămân în interiorul legitimității politice tradiționale: cea mai bună dovadă în acest sens este frecvența temei regelui bun și miniștrilor răi, temă tipică pentru reprezentarea „absolută" a monarhiei.

Istoricul american G. Taylor ajunge pe o altă cale la aceeași concluzie și subliniază caracterul moderat al caietelor de doleanțe. *Cf.* G. Taylor, „Les Cahiers de 1789 sont-ils revolutionnaires?", în *Annales E.S.C.*, nov.-dec., 1973, nr. 6.

25. A. Dupront, „Cahiers de doléances et mentalités collectives", în *Actes du 89^e Congrès national des Sociétés savantes*, vol. I, Paris, 1964.

26. De exemplu, acest caiet al negustorilor din Rouen, care spune: „Nu este necesar să scormonim în negura vremilor pentru a statornici drepturile națiunii; poporul adunat este totul; numai în el stă puterea suverană..."

Este adevărat că toate caietele oarecum „savante", mai ales la nivelul tribunalelor, vorbesc despre „națiune", pentru a revendica restituirea sau fixarea drepturilor sale. Însă ele nu recuză astfel câtuși de puțin reprezentarea cetățenilor. O întemeiază, dimpotrivă, pe vechea idee a unui colectiv de drepturi originare, anterior chiar și monarhiei; ele adaptează subiectele istoriografiei „germaniste" sau ale egalității „naturale" la o teorie modernă a puterilor, în același model de guvernare prin care transformă structura stărilor generale în sistem reprezentativ. Această alchimie, tradusă de ambiguitatea cuvântului „constituție", încă nu conține noțiunile de voință a poporului și democrație directă așa cum vor apărea în viziunea cluburilor revoluționare. Ea întemeiază puteri delegate, nu instaurează domnia simbolică a unei voințe populare substituite societății.

Caietele se înscriu deci masiv în interiorul vechii structuri a puterii: regele Franței își consultă poporul, iar toate comunitățile care compun acest popor și chiar care îl constituie ca atare, îi răspund. Numai că această consultare camuflează o alegere care, în ce o privește, nu este conformă cu scenariul tradițional; căci în loc să fie o simplă desemnare, ca în 1614, a delegaților „naturali" ai comunităților, de exemplu magistrații orașelor, ea dă ocazia unei competiții politice: semn că pe lângă sau dincolo de ceea ce în caiete se numește „unanim" există o putere de cucerit și oameni care se luptă pentru ea. Or, tocmai la acest nivel și în această bătălie va apărea ideologia revoluționară, a cărei funcție este de a tria oamenii, fără ca elaborarea doleanțelor să asigure această funcție.

Două condiții îmi par deci indispensabile pentru nașterea ideologiei: întâi, existența unei puteri disponibile, abandonată de autoritățile tradiționale, pe care ar putea-o învesti. Este ceea ce neagă caietele, prizoniere ale unei așa-numite situații de comunicare cu monarhia, și ceea ce dă acestor mii de texte o voce adevărată în detaliu, dar mincinoasă în fond. Dar Revoluția mai are nevoie, pentru a se dezvolta ca idee, și de

posibilitatea de a confisca în profitul său interpretarea „voinței poporului". La aceasta obligă scrutinul din '89, care n-a prevăzut decât unanimitatea, organizând totuși o adevărată votare. Viitorii deputați n-au altă alegere decât să reconstituie în profitul lor puterea absolută.

De aceea ideologia revoluționară apare nu în caiete, ci în bătăliile electorale înseși: bătălii aparent marginale, dar în realitate centrale, pentru excluderea oamenilor în raport cu voința poporului. Robespierre nu devine Robespierre decât în momentul în care are nevoie de cucerirea locului de deputat al stării a treia din Arras: tânărul conformist a inventat discursul egalității. La fel, ceea ce conferă broșurii *Qu'est-ce que le Tiers État?* (*Ce este starea a treia?*) un răsunet național, iar vicarului general din Chartres un loc în starea a treia de la Paris, este faptul că faimoasa broșură este totodată un discurs al excluderii și un discurs al originii. Sieyès teoretizează caracterul străin al nobilimii în raport cu voința națională, ostracizând această stare în întregul ei, numind-o inamic al lucrului public, anunțând în același timp zorii științei sociale și ale fericirii oamenilor: „În noaptea barbariei și a feudalității, adevăratele raporturi dintre oameni au putut fi distruse, toate națiunile perturbate, întreaga justiție coruptă; dar, la ivirea zorilor, trebuie ca absurditățile gotice să dispară, resturile anticei ferocități să cadă și să se aneantizeze. E un lucru sigur. Oare nu vom face decât să schimbăm un rău cu altul, sau ordinea socială, în întreaga ei frumusețe, va lua locul vechii dezordini?"[27] Puțin importă, prin urmare, că Sieyès elaborează și o teorie a reprezentării, din moment ce reprezentabil este tocmai ceea ce au în comun cetățenii, adică voința de a întemeia națiunea împotriva nobilimii. Această evidentă tautologie inventează noua lume politică.

27. *Qu'est-ce que le Tiers État?*, cap. IV, 3.

M-am gândit mult timp că ar fi utilă, din punct de vedere intelectual, decalarea declanșării Revoluției Franceze în amonte, către debutul anului 1787 și reuniunea Notabililor: această deplasare cronologică prezintă, într-adevăr, dublul avantaj de a data mai exact criza puterilor tradiționale și de a integra ceea ce s-a numit îndeobște „revoluția aristocratică" în cadrul Revoluției pur și simplu. Într-adevăr, monarhia absolută moare în acest an, în teorie și în practică, atunci când intendenții săi trebuie să-și împartă atribuțiile cu adunări alese, în interiorul cărora starea a treia are o dublă reprezentare[28]; iar în vidul creat prin năruirea rapidă a autorității sale, nu numai „aristocrația" se prăbușește, sau parlamentele, ci întreaga societate politică. Iar ruptura declanșată la sfârșitul lui 1788 între parlamente, atașate de convocarea tradițională a stărilor, și restul acestei societăți politice, care se intitulează deja „națiunea", este, cum a observat Cochin, prima sciziune a taberei revoluționare, care avea să mai cunoască atâtea altele.

De fapt, Tocqueville datează în septembrie 1788 apariția a ceea ce el numește „adevăratul spirit al Revoluției". El consacră acestui punct lungi dezvoltări, niciodată puse în formă definitivă, pentru că au fost publicate odată cu notele sale de lucru (volumul al II-lea, cartea I, cap. V). El definește acest „spirit" într-o manieră mai puțin exclusivă decât mine, prin diverse manifestări, cum ar fi căutarea abstractă a celei mai bune constituții posibil, făcând *tabula rasa* în privința trecutului, sau voința de a transforma „baza însăși a societății" (p. 106). Totuși, el prefigurează definiția pe care încerc s-o aproximez, caracterizând astfel evoluția ideilor la sfârșitul anului 1788: „La început, nu se vorbește decât de mai buna ajustare a relațiilor dintre clase; curând toți merg, aleargă, se precipită spre ideea democrației pure. La început, este citat și

28. Cartea fundamentală asupra acestei chestiuni rămâne aceea a lui P. Renouvin, *Les Assemblées provinciales de 1787*, Paris, 1921.

comentat Montesquieu; la sfârşit, nu se mai vorbeşte decât de Rousseau. Acesta a devenit şi va rămâne preceptorul unic al primei vârste a Revoluției" (pp. 106–107).

Nu sunt convins că evoluția ideilor este atât de simplă: ar trebui, ca s-o cunoaştem, să putem nu numai să citim, dar şi să datăm toate broşurile acestor timpuri, dintre care cea mai mare parte sunt anonime şi fără dată. Tocqueville se foloseşte mult de pamfletul lui Sieyès, care i se pare tipic, în timp ce pentru mine este premonitoriu, adică excepțional pentru acea vreme. Fără îndoială, el vede în caietele de doleanțe un corpus de texte revoluționare pentru a rămâne fidel acestei cronologii a radicalizării spiritelor. În realitate, cred eu, curentul ideilor politice tradiționale (sau, mai bine, ceea ce am numit vechea sociabilitate politică) supraviețuieşte în caiete, ca şi într-un mare număr de broşuri, chiar posterioare lui septembrie 1788.

Totuşi, acest decupaj cronologic din septembrie este important, iar intuiția lui Tocqueville justă în fond. Convocarea stărilor generale, la cererea lui Necker, chemarea parlamentelor, în vara lui '88, constituie o serie de capitulări ale lui Ludovic al XVI-lea, care creează un vid global al puterii. Ele declanşează războiul claselor chiar pentru această putere în jurul modalităților de reprezentare în stări, deschizând astfel un câmp nelimitat mişcării de idei şi pasiuni sociale. Şi chiar spre această deschidere se îndreaptă ideologia democrației pure, chiar dacă, până în primăvara lui '89, nu stăpâneşe încă terenul.

Într-adevăr, dacă definim Revoluția Franceză drept o cristalizare colectivă a unui număr de trăsături culturale care constituie o nouă conştiință istorică, primăvara lui '89 este perioada-cheie. Căci, deşi puterea este disponibilă de cel puțin doi ani, fenomenul nu apare în plină lumină decât în acest moment, odată cu revolta victorioasă a „Comunelor" împotriva ordinelor regelui. Până în mai, vechiul mod de sociabilitate politică, cu regele în centrul şi în vârful dispozitivului social, rezistă mai mult sau mai puțin bine, după cum se vede

în caiete: spațiul pe care de fapt l-a abandonat încă n-a fost descoperit. Or, totul se schimbă, din acest punct de vedere, odată cu evenimentele din mai, iunie, iulie. Victoria stării a treia asupra regelui, capitularea primelor două ordine, la 14 iulie, imensa mișcare populară dinainte și de după această dată ies în mod clar din cadrul vechii legitimități. Gândurile, cuvintele sunt eliberate nu numai de cenzură și de poliție – erau, de fapt, libere de mai mulți ani –, dar și de acea refulare interioară pe care o creează consimțământul spontan dat unor instituții seculare: regele nu mai este rege, nobilimea nu mai este nobilime, Biserica nu mai este Biserică. De altfel, irupția maselor populare pe scena istoriei oferă pedagogiei politice un public nou și imens, ale cărui speranțe transformă condițiile comunicării sociale. Discurs, moțiuni, ziare nu mai sunt destinate cu prioritate atenției oamenilor instruiți, ci sunt supuse arbitrajului „poporului". Revoluția inaugurează un teatru în care cuvântul eliberat de interdicții caută și găsește un public prin definiție greoi. Această dublă deplasare a regulilor circuitului simbolic care înconjoară și protejează puterea este evenimentul major al primăverii '89.

De aceea, într-un anumit mod, totul „începe" chiar aici: 1789 deschide o perioadă de *derivă* a istoriei, odată făcută descoperirea că teatrul Vechiului Regim nu mai este populat decât de umbre. Revoluția este această prăpastie săpată între limbajul caietelor și acela din *L'Ami du peuple* (*Prietenul poporului*), pe care le separă doar câteva luni[29]. Ea constă nu atât într-un tablou de cauze și de consecințe, cât în deschiderea unei societăți către toate posibilitățile sale. Ea inventează un tip de discurs și un tip de practică politică după care trăim de atunci încoace.

29. Primul număr al ziarului lui Marat este datat 12 septembrie 1789. Titlul său definitiv apare pe 16.

IV

Începând din primăvara lui '89, este clar deci că puterea nu se mai află în acele Consilii şi birouri ale regelui Franţei de unde au pornit, de-a lungul secolelor, atâtea decizii, atâtea regulamente, atâtea legi. Dar dintr-odată puterea a pierdut orice punct de sprijin; nu se mai află în nici o instituţie: căci împotriva acelora pe care Adunarea se străduieşte să le reconstruiască e o conspiraţie totală, astfel încât sunt mereu distruse, refăcute şi din nou distruse, ca un castel de nisip lovit de valuri. Cum ar putea regele Vechiului Regim să consimtă la asta, când totul dovedeşte neîncrederea în el şi dorinţa de a-l deposeda? Cum oare o creaţie atât de recentă, un stat atât de nou, reconstruit sau, mai degrabă, regândit pe un teren atât de nesigur, ar putea să suscite rapid un minimum de consens? Nimeni nu crede, chiar dacă toţi o spun, pentru că fiecare vorbeşte în numele poporului. Nimeni nu mai are puterea s-o facă, nici aceia pe care i-am putea numi „oamenii lui '89", care sunt de acord asupra societăţii şi asupra tipului de regim politic pe care îl vor. Există o instabilitate esenţială a politicii revoluţionare, consubstanţială ei, şi în raport cu care profesiunile de credinţă periodice asupra „stabilizării" Revoluţiei sunt desigur ocazii de relansare.

Oamenii şi grupurile îşi petrec timpul vrând să „aresteze" Revoluţia, dar fiecare în profitul său, în numele său şi împotriva aproapelui. Mounier şi monarhiştii, partizani ai unui gen de whiggism francez, au făcut-o din august '89. Apoi, Mirabeau

și La Fayette, de-a lungul întregului an 1790, în același timp, dar fiecare pe socoteala sa. În sfârșit, triumviratul Lameth–Barnave–Du Port, ultimul raliat, după Varennes, unei politici moderate de regalism constituțional. Dar aceste ralieri succesive n-au loc decât după o supralicitare revoluționară menită să păstreze controlul mișcării populare și să discrediteze rivalii; nereușind să atingă primul obiectiv, ei reușesc atât de bine în realizarea celui de-al doilea, încât arma se întoarce împotriva lor înșiși și împotriva oricărui „moderantism". Astfel, chiar în timpul perioadei aparent „instituționale" a Revoluției, în care Franța are o Constituție foarte larg acceptată, de la La Fayette la Robespierre, fiecare lider, fiecare grup își ia riscul de a extinde Revoluția pentru a-și elimina concurenții, în loc să se unească cu ei pentru a reface instituțiile naționale. Există, în acest comportament aparent sinucigaș, niște rațiuni de circumstanță care explică orbirea voințelor: constituanții din '89 n-au avut drept imperativ principal să „încheie" Revoluția, și tocmai aceasta este diferența care-i separă de cei de la 1848; dar generația 1848 are mereu privirile întoarse spre 1789. 1789 nu are precedent. Oamenii politici ai acestei epoci erau în stare, după expresia lui Mirabeau, să „anticipeze idei"; dar au fost nevoiți să improvizeze în privința modalităților de acțiune politică.

Aceasta pentru că sunt prinși într-un sistem de acțiune inedit care are constrângeri foarte stricte. Revoluția se caracterizează printr-o situație în care puterea le apare tuturor drept vacantă, devenită liberă, din punct de vedere intelectual și practic. În vechea societate era invers: puterea era ocupată, pentru eternitate, de rege, ea nu era niciodată liberă, decât printr-o acțiune în același timp eretică și criminală și era, de altfel, proprietară a societății, arbitru al scopurilor ei. Or, iat-o nu numai disponibilă, ci proprietate a societății, care trebuie s-o învestească, să o supună legilor sale. Cum ea este și marele vinovat al Vechiului Regim, loc al arbitrarului și despotismului,

societatea revoluționară conspiră împotriva blestemului care apasă asupra puterii printr-o sacralizare inversă celei din Vechiul Regim: poporul este puterea. Dar astfel această ecuație este condamnată să nu existe decât prin opinie. Cuvântul se substituie puterii ca singură garanție că puterea nu aparține decât poporului, adică nimănui. Și spre deosebire de putere, care are boala secretului, cuvântul este public, deci supus el însuși controlului poporului.

Sociabilitatea democratică, caracteristică unuia dintre cele două sisteme de relații politice care au coexistat în secolul al XVIII-lea – căci, ca niște paralele, ele nu se întâlnesc –, de această dată invadează sfera puterii. Dar nu a ocupat-o decât cu tipul de materie pe care știa să-l producă: acest lucru de obicei moale și maleabil numit opinie, care, deodată, devine, dimpotrivă, obiectul unei meticuloase atenții normative, pentru că opinia va ajunge centrul și miza întregii lupte politice. Devenită putere, opinia trebuie să fie una cu poporul și nimic altceva; cuvântul nu mai trebuie să ascundă intrigi, ci să reflecte ca o oglindă valorile. În acest delir colectiv al puterii, care reglează de acum bătăliile politice ale Revoluției, reprezentarea este exclusă sau veșnic supravegheată; poporul, ca la Rousseau, nu poate, prin definiție, să-și alieneze drepturile pentru interese particulare: ar înceta în acel moment să mai fie liber. Prin urmare, legitimitatea (și victoria) aparțin acelora care figurează simbolic voința poporului și care ajung să-i monopolizeze instanța. Este paradoxul inevitabil al democrației directe: substituirea reprezentării electorale cu un sistem de echivalențe abstracte prin intermediul căruia voința poporului coincide întotdeauna cu puterea și prin care acțiunea este absolut identică principiului ei de legitimitate.

Dacă Revoluția Franceză trăiește astfel, în practica sa politică, contradicțiile teoretice ale democrației, este din cauză că inaugurează o lume în care reprezentările puterii sunt centrul acțiunii și în care circuitul semiotic este stăpânul absolut al

politicii. Este vorba de a ști *cine* reprezintă poporul sau egalitatea sau națiunea: victoria este definită de capacitatea de a ocupa această poziție și de a o păstra. Din acest punct de vedere, istoria Revoluției între 1789 și 1794, în perioada sa de dezvoltare, poate fi considerată o derivă rapidă a unui compromis cu principiul reprezentativ pentru triumful deplin al acestei magistraturi a opiniei: evoluție logică, pentru că de la început Revoluția a constituit puterea prin opinie.

Cea mai mare parte a istoriilor Revoluției nu evaluează importanța acestei transformări; or, nici unul dintre oamenii care domină succesiv scena revoluționară nu exercită o putere ca oricare alta, nu dă ordine unei armate de funcționari de rând și nu comandă o mașinărie de executare a legilor și regulamentelor. În realitate, regimul care s-a instaurat între 1789 și 1791 a avut cea mai mare grijă să-i îndepărteze pe membrii Adunării de orice putere executivă și chiar să-i protejeze de orice contaminare în această privință: suspiciunea ambițiilor ministeriale care nu încetează să planeze asupra lui Mirabeau și dezbaterea parlamentară asupra incompatibilității funcțiilor de deputat și de ministru[30] ilustrează această stare de spirit. Aceasta nu e legată numai de o conjunctură politică și de neîncrederea Adunării în Ludovic al XVI-lea. Ea este inclusă într-o idee de putere: Revoluția consideră că orice putere executivă este coruptă și corupătoare prin natura ei, pentru că este separată de popor și nu are contacte cu el, deci este privată de legitimitatea sa.

Dar în practică această descalificare ideologică operează pur și simplu *o deplasare a puterii.* Din moment ce poporul este singurul în drept să guverneze sau, în lipsa putinței de a o face, trebuie măcar să reinstituie fără încetare autoritatea publică, puterea este în mâinile celor care vorbesc în numele poporului. Ceea ce vrea să însemne că puterea se află în

30. Din 7 noiembrie 1789.

cuvânt, căci cuvântul, public prin natura sa, este instrumentul care dezvăluie ceea ce ar vrea să rămână ascuns, deci nefast; şi, totodată, că ea constituie o miză constantă între cuvinte, singurele calificate să şi-o însuşească, dar rivale în lupta pentru cucerirea acestui loc evanescent şi primordial care este voința poporului. Revoluția substituie luptei de interese pentru putere o competiție a discursurilor pentru însuşirea legitimității. Liderii ei fac o altă „meserie" decât aceea a acțiunii; sunt interpreți ai acțiunii. Revoluția Franceză este acest ansamblu de practici noi care supraînvesteşte politica cu semnificații simbolice.

Din această cauză cuvântul, care ocupă întreaga scenă a acțiunii, este mereu pradă suspiciunii, căci el este prin definiție ambiguu. El vizează puterea denunțându-i în acelaşi timp inevitabila corupție. Continuă să asculte de raționalitatea machiavelică a politicii, neidentificându-se însă decât cu o lume a scopurilor: contradicție de esență şi intrinsecă a democrației înseşi, dar pe care Revoluția o duce la gradul ei maxim de intensitate, ca o experiență de laborator. Trebuie să citim *Correspondance secrète* (*Corespondența secretă*)[31] a lui Mirabeau pentru a ne da seama în ce măsură politica revoluționară, când actorii săi nu i-au interiorizat elementele ca pe un credo, este prin excelență domeniul *dublului limbaj*. Mirabeau, trecut în serviciul regelui, n-a devenit totuşi un om care-şi trădează ideile; cum spune prietenul său La Marck, destinatar al confidențelor sale şi intermediar pe lângă rege, „el nu este plătit decât pentru a avea părerea sa". În notele sale secrete către Ludovic al XVI-lea, el pledează pentru aceeaşi politică pe care o susține în discursurile publice, în fața Adunării: aceea a unei monarhii populare şi naționale, raliată Revoluției,

31. La Marck, *Correspondance entre le comte de Mirabeau et le comte de La Marck pendant les années 1789, 1790 et 1791*, Paris, 1851, 3 vol.

reprezentantă a națiunii împotriva corpurilor privilegiate ale Vechiului Regim și cu atât mai puternică, cu cât nu va mai avea de domnit decât asupra indivizilor. Dar această politică, clar expusă în notele sale secrete, trebuie ghicită printre rândurile discursurilor sale: asta pentru că în Adunarea Constituantă, pândit de adversari, supravegheat de tribune, adresându-se „opiniei", acest loc care nu e nicăieri și totuși peste tot, el trebuie să vorbească limbajul consensului revoluționar, în care puterea este dizolvată în popor[32].

Pentru acest limbaj există specialiști, experți; sunt aceia care îl produc și care, chiar prin aceasta, sunt deținătorii legitimității și ai sensului său, militanții revoluționari ai secțiilor și cluburilor. Activitatea revoluționară prin excelență constă în producerea cuvântului maximalist, prin intermediul adunărilor unanime, mitic învestite cu voința generală. În această privință, întreaga istorie a Revoluției este marcată de o dihotomie fundamentală. Deputații fac legi în numele poporului, pe care sunt chemați să-l *reprezinte;* cât despre oamenii din secții și cluburi, ei *figurează* poporul – santinele vigilente însărcinate să urmărească și să denunțe orice deviere a acțiunii față de valori și să reinstituie, în fiecare clipă, corpul politic. Perioada cuprinsă între mai-iunie '89 și 9 termidor '94 nu este caracterizată, din punct de vedere interior, prin conflictul între Revoluție și Contrarevoluție, ci prin lupta între reprezentanții Adunărilor succesive și militanții cluburilor pentru a ocupa această poziție simbolică dominantă care este voința poporului. Căci conflictul între Revoluție și Contrarevoluție se extinde cu mult dincolo de 9 termidor, sub aceleași forme ca și în perioada precedentă, astfel încât căderea lui Robespierre pune capăt tocmai existenței unui sistem politico-ideologic caracterizat prin dihotomia pe care încerc s-o analizez.

32. Această idee este dezvoltată în introducerea pe care am scris-o la *Discursurile alese* ale lui Mirabeau, Paris, 1973.

Cea mai frecventă neînțelegere din partea istoriografiei Revoluției Franceze este de a reduce această dihotomie la o opoziție socială, acordându-i dinainte uneia dintre puterile rivale ceea ce este tocmai miza nedefinită și, într-adevăr, insesizabilă, a conflictului, privilegiul de a fi voința poporului. Ea constă în a substitui opoziției complot aristocratic/voința poporului opoziția burghezie/popor, făcând din perioada „salvării publice" episodul culminant și provizoriu în cursul căruia burghezia și poporul merg mână în mână, într-un fel de Front Popular[33]. Această raționalizare a dinamicii politice a Revoluției Franceze are un inconvenient major; reificând *simbolistica* revoluționară, reducând politicul la social, ea „normalizează" și suprimă ceea ce este de explicat: și anume că Revoluția a instalat această simbolistică în centrul acțiunii politice și că ea, iar nu interesele de clasă, arbitrează provizoriu conflictele de putere.

Nu este deci esențial să intrăm în critica acestui tip de interpretare și să-i subliniem incoerențele în raport cu datele strict sociale ale problemei: nu numai pentru că această critică a fost deja făcută, în speță de Cobban[34], ci mai cu seamă pentru că acest tip de interpretare este *în afara problemei discutate.* Chiar dacă era posibil să arătăm, ceea ce nu e cazul, că, de exemplu, conflictul între „girondini" și „montagnarzi" își are rădăcinile în interesele de clasă contradictorii ale antagoniștilor sau că, dimpotrivă, perioada de dominare a Comitetului Salvării Publice este caracterizată printr-un compromis între interese „burgheze" și interese „populare", această demonstrație și-ar rata, în orice caz, obiectul. „Poporul" nu este un dat sau un concept care trimite la societatea empirică. Este legitimitatea Revoluției și oarecum însăși definiția sa: orice putere,

33. Expresia este a lui Georges Lefebvre.

34. Principalele articole ale lui A. Cobban sunt adunate în *Aspects of the French Revolution*, New York, 1970.

orice politică se învârte de-acum înainte în jurul acestui principiu constitutiv și totuși imposibil de întruchipat.

De aceea istoria Revoluției Franceze, în accepția sa scurtă, va fi mereu caracterizată prin ruptura între diferitele versiuni ale acestei legitimități și lupta oamenilor și a grupărilor care au putut să-și facă din ea un drapel. Adunările succesive întruchipează legitimitatea reprezentativă, dar aceasta este combătută de la început de democrația directă, pe care „zilele" sunt chemate s-o exprime; în intervalul „zilelor", instanțe multiple – ziare, cluburi, adunări de tot felul – își dispută întâietatea la exprimarea democrației directe, adică puterea. Dublul sistem se instituționalizează progresiv în jurul clubului iacobinilor, care funcționează, din 1790, ca imagine simbolică a poporului controlând Adunarea Constituantă și pregătindu-i deciziile. Chiar dacă păstrează o structură foarte difuză, la fel de difuză, prin definiție, ca și democrația directă, căci fiecare secție, fiecare reuniune și chiar fiecare cetățean este în situația de a produce voința poporului, acest dublu sistem își vede fixate modelul și funcționarea tocmai de iacobinism, prin dictatura de opinie a unei societăți care și-a însușit cea dintâi discursul Revoluției despre ea însăși.

Cum s-a dezvoltat acest fenomen nou, prin producția și manipularea ideologiei revoluționare – iată contribuția, după mine capitală, a lui Augustin Cochin la istoria Revoluției Franceze. Dar urmărind să-i arate funcționarea aproape mecanică, pornind de la confiscarea consensului de către discursul democrației pure, ce ascunde o putere oligarhică, acest studiu subestimează comunitatea culturală care este, de asemenea, una dintre condițiile de existență a sistemului. Vreau să spun că, deși concordanța exactă între democrația revoluționară, așa cum este ea afirmată și practicată de miltanții cluburilor, și „popor" este o reprezentare fundamentală și în același timp mitică a Revoluției, nu e mai puțin adevărat că, prin ea, s-a

stabilit o legătură particulară între politică şi o parte a maselor populare: acest „popor" concret, minoritar în populație, dar foarte numeros în raport cu perioadele „normale" ale istoriei, care participă la reuniunile revoluționare, apare în „zilele" mari, şi constituie suportul vizibil al poporului abstract.

Naşterea politicii democratice, singura realizare a acestor ani, este într-adevăr inerentă unui teren cultural comun prin care acțiunea confirmă anumite conflicte de valori. Coincidența nu este inedită, pentru că războaiele religioase din secolul al XVI-lea, de exemplu, au primit esențialul forțelor lor din această direcție. Nou, în versiunea laicizată a ideologiei revoluționare care întemeiază politica modernă, este faptul că acțiunea *epuizează* lumea valorilor, deci sensul existenței. Nu numai că omul ştie ce istorie face, dar el se salvează sau se pierde în şi prin această istorie. Această escatologie laică, promisă viitorului pe care îl cunoaştem, este imensa forță care lucrează în Revoluția Franceză. Am luat deja notă de rolul său integrator într-o societate în căutarea unei noi identități colective, ca şi de extraordinara fascinație pe care o exercită prin ideea simplă şi puternică că Revoluția n-are limitări obiective, ci numai adversari. Pornind de aici, apare şi se îmbogățeşte cu primele victorii ale Revoluției un întreg sistem de interpretare care se constituie într-un credo a cărui acceptare sau respingere îi separă pe cei buni de cei răi.

În centrul acestui credo – ideea egalității, desigur, trăită ca inversul vechii societăți, gândită drept condiția şi scopul noului pact social. Dar ea nu fabrică direct energie revoluționară; aceasta trece printr-un releu, cuplat nemijlocit cu ideea de egalitate, pentru că este principiul contrar, care face să apară conflictul şi justifică violența: este complotul aristocratic.

N-am putea sfârşi niciodată să înregistrăm toate întrebuințările şi accepțiile ideii de complot în ideologia revoluționară: este o veritabilă noțiune centrală şi polimorfă, în raport cu care se organizează şi se gândeşte acțiunea; ea este cea care

dinamizează ansamblul convingerilor şi credinţelor caracteristice oamenilor acestei epoci şi tot ea permite în orice caz o interpretare-justificare a celor întâmplate. De la primele evenimente ale Revoluţiei Franceze, o putem vedea funcţionând în aceste două sensuri şi invadând, unificându-le, toate nivelurile de cultură: în timpul perioadei numite „Marea Frică", ţăranii se înarmează împotriva complotului briganzilor, locuitorii Parisului cuceresc Bastilia şi apoi palatul Versailles împotriva complotului Curţii, deputaţii legitimează insurecţia invocând comploturile pe care le-a prevenit. Ideea poate să seducă în acelaşi timp o sensibilitate morală cu fond religios, obişnuită să considere răul drept produs al unor forţe ascunse, şi noua convingere democratică, după care voinţa generală sau naţională nu poate întâlni vreo opoziţie publică din partea intereselor particulare. Mai ales ea se adaptează de minune configuraţiilor conştiinţei revoluţionare, operând o degradare a schemei cauzale prin care orice fapt istoric este reductibil la o intenţie şi la o voinţă subiectivă; ea confirmă enormitatea crimei, căci este abjectă, şi funcţia sanitară a eliminării ei; ne scuteşte de a-i numi autorii şi de a le preciza planurile, pentru că este nedeterminată în ceea ce priveşte agenţii săi, care sunt ascunşi, şi scopurile sale, care sunt abstracte. Una peste alta, pentru Revoluţie complotul reprezintă singurul adversar potrivit pentru că este croit pe măsura ei. Abstract, omniprezent, matricial, ca ea, dar ascuns, în timp ce ea este publică, pervers, în timp ce ea este bună, nefast, pe când ea aduce fericirea socială. Negativul, inversul, antiprincipiul ei.

Dacă ideea de complot este croită din aceeaşi stofă ca şi conştiinţa revoluţionară e pentru că ea este o parte esenţială din ceea ce alcătuieşte însuşi fondul acestei conştiinţe: un discurs imaginar asupra puterii. Acest discurs apare, cum s-a văzut, în momentul în care spaţiul puterii, devenit liber, este învestit cu ideologia democraţiei pure, adică poporul devenit putere sau puterea devenită popor. Dar conştiinţa revoluţionară este

o conștiință a acțiunii istorice: dacă a fost nevoie de intervenția poporului pentru ca această întronare să fie posibilă e pentru că el era împiedicat și rămâne amenințat de o contraputere oarecum mai puternică decât puterea, aceea a complotului. Complotul recompune astfel ideea unei puteri absolute, abandonată de puterea democratică. Dar în urma transferului de legitimitate operat, care este semnul însuși al Revoluției, această putere absolută este de-acum ascunsă, deși redutabilă, în timp ce cealaltă e la conducere, deși fragilă. Ca și voința poporului, complotul este un delir despre putere; ele compun cele două fețe a ceea ce am putea numi imaginarul democratic al puterii[35].

Acest delir dă dovadă de o plasticitate aproape infinită: se adaptează la toate situațiile, raționalizează toate conduitele, pătrunde în orice public. El este mai întâi o viziune a puterii venind de la excluși puterii, odată ce această viziune este eliberată de vidul puterii: este situația revoluționară originară, care coagulează drept cuvânt de ordine al acțiunii denunțarea „complotului aristocratic", în epoca în care n-are încă decât adversari foarte slabi și puțin organizați – în 1789–1790 – Revoluția își inventează inamici formidabili: orice credo manicheist are nevoie de o parte de nenorocire pe care s-o învingă. Adjectivul „aristocratic" adaugă reprezentării complotului o definiție de conținut, insistând nu asupra metodelor, ci asupra naturii adversarului. Definiție în realitate cu totul vagă, pentru că înglobează foarte repede nu numai aristocrația, ci și puterea regală, întreaga societate veche, inerția unei lumi în fața schimbării, rezistența lucrurilor ca și a oamenilor. Dar dacă cuvântul este obscur, cum și trebuie să fie, desemnare abstractă

35. Această analiză datorează mult unei discuții care a avut loc în 1977 în cadrul seminarului lui P. Nora, la École des Hautes Études en Sciences Sociales, despre ideea de complot și Revoluția Franceză. M. Gauchet și L. Theis mai ales m-au ajutat în aprofundarea termenilor.

și extensibilă a inamicului, din moment ce acesta este ascuns, e pentru că el este absolut clar în privința valorilor pe care le celebrează *a contrario*: aristocrația este inversul egalității, după cum complotul este o putere inversă celei a poporului. Este inegalitatea, privilegiul, societatea dezintegrată în „corpuri" separate și rivale, universul rangului și al diferenței. Nobilimea, mai puțin ca grup real cât ca principiu social, simbol al acestei „diferențe" în lumea veche, plătește prețul cel mai greu acestei răsturnări a valorilor. Numai excluderea sa expresă din societate poate face legitim noul pact național.

„Complotul aristocratic" constituie astfel pârghia unei ideologii egalitare bazate pe excludere și totodată puternic integratoare. Aici, cele două simboluri sunt complementare: națiunea nu se constituie, prin acțiunea patrioților, decât împotriva adversarilor săi, manipulați în secret de aristocrați. Deriva potențială a acestei mize constitutive este nedefinită, căci egalitatea nu este niciodată atinsă, ea fiind mai mult o valoare decât o stare a societății; iar dușmanii săi, mai curând decât forțe reale, repertoriate, delimitate, sunt întruchipări ce renasc mereu ale antivalorilor. Încărcătura simbolică a luptei revoluționare este datul cel mai apropiat al spiritelor și al comportamentelor. În acest sens, este întru totul adevărat că nu există o ruptură între două revoluții, pe care le-ar reprezenta succesiv anii '89 și '92. Aceeași dinamică este pusă în practică între reuniunea stărilor generale și dictatura Comitetului Salvării Publice; ea există încă din '89, deși nu e încă dominantă, iar istoria Revoluției, sub acest raport, este alcătuită din acești ani în care invadează întreaga scenă a puterii, până la căderea lui Robespierre.

Aceasta pentru că lupta împotriva complotului aristocratic, la origine discurs despre putere al oricărei societăți revoluționare, a devenit mijlocul de a cuceri și de a păstra puterea reală. Această reprezentare centrală a acțiunii militante, căreia Marat îi este cel mai sistematic herald, este în același timp

locul bătăliilor pentru putere între grupuri şi oameni. Acela sau aceia care ocupă acest loc sunt într-o poziție provizoriu preponderentă; tocmai în funcție de obstinația de a denunța complotul aristocraților, puterea poate guverna în mod legitim: supralicitarea ideologică este regula jocului noului sistem. Dintr-odată, obsesia complotului este un discurs general, ținut de ambele părți ale puterii. De către excluşii de la putere, pentru a o cuceri. De către oamenii puterii, pentru a denunța în fața poporului această amenințare constantă şi formidabilă a celeilalte puteri, mai puțin fragilă decât a lor. Astfel, Revoluția nu scapă unei versiuni instrumentale a complotului aristocratic: în cazul în care puterea nu cheamă la demascarea lui decât pentru a-şi întări propria bază. Alunecarea ideologiei către manipulare este înscrisă în natura puterii revoluționare constituite şi legitimate prin opinie, fără să existe reguli de exprimare a acestei opinii. Aici, în interiorul ambiguității, domneşte Robespierre.

De acest fenomen fundamental, şi anume că *locurile puterii s-au deplasat într-un mod radical*, n-a fost conştient numai el. Toți marii lideri ai Revoluției au fost conştienți, căci toți îi datorează preponderența lor provizorie. Toți, Sieyès şi Mirabeau, Barnave şi Brissot, Danton şi Robespierre – pentru a nu-i cita decât pe liderii parlamentari – au fost figurile succesive ale singurului mare act revoluționar care a avut valoare de putere: discursul egalității. Ei au ocupat cu toții, în momentul maximei lor influențe, magistratura comunicării care este de atunci nu numai pârghia puterii, ci însăşi esența ei. Totuşi Robespierre este singurul care, în mod sistematic, a făcut din această magistratură o ideologie şi o tehnică a puterii. Plasat totdeauna în punctul strategic unde se întâlneşte cuvântul străzii şi al cluburilor cu acela al Adunării, mereu absent la zile mari, dar totdeauna primul în a le da un sens, acest alchimist al opiniei revoluționare transformă impasurile logice ale democrației directe în secrete ale dominării.

Istoriografia republicană, prin Mathiez, a făcut din virtuțile morale ale lui Robespierre explicația rolului său public, punându-i în seamă sentimentele și pasiunile iacobinilor și ale membrilor secțiunilor[36]. Dezbaterea asupra onestității lui Robespierre, față de corupția lui Danton, este un *remake* universitar al procesului din 1794: ea îl trimite pe Danton la ghilotină și îl reinstalează pe Incoruptibil în legenda sa, care este dreptatea poporului. Păcat însă că, reprezentând această existență rectilinie a unui suflet tandru de la baroul din Arras la Comitetul Salvării Publice, se ignoră tocmai ceea ce a constituit-o; Robespierre nu ne intrigă prin simplitatea vieții sale, ci prin ceea ce i-a oferit straniul privilegiu de *a simboliza.* Există între Revoluție și el un fel de mister de conivență care îl aureolează mai strâns și mai durabil decât pe oricare alt lider. El a „înghețat" probabil Revoluția impunând tăcere secțiilor pariziene, inspirând procesele din primăvara lui '94; dar când moare el, în termidor, moare și Revoluția. De altfel, mitul îi supraviețuiește ca o figură independentă a vieții sale: Robespierre începe o mare carieră postumă de erou eponim al Terorii și al Salvării Publice, pe care i-o asigură foștii lui prieteni, deveniți „termidorieni". Pe el, care a manevrat atât dialectica poporului cât și a complotului, ducând-o până la cele mai pure consecințe logice ale sale, iată-l la rândul său victimă a acestei dialectici: mecanism cunoscut, căci acest efect de bumerang îi lovise deja pe Brissot, Danton, Hébert și atâția alții, dar care, pentru el, numai și numai pentru el, capătă chipul unui har istoric durabil. Viu, el a întruchipat poporul pentru mai mult timp și cu mai multă convingere decât oricare altul. Mort, foștii săi prieteni, care știu ce trebuie făcut, îl instalează în rolul central al complotului împotriva Republicii, fără să înțeleagă că vor contribui astfel la legenda sa.

36. Mathiez, *Études sur Robespierre*, Paris (reed.), 1973.

Căci există o diferență esențială între literatura termidoriană împotriva lui Robespierre și ideologia revoluționară a anului II așa cum încerc s-o descriu. Prin moartea lui Robespierre această ideologie încetează nu numai să existe, ci chiar să arbitreze luptele pentru putere, ca și cum el ar fi luat în mormânt magia acestei ideologii. Complotul pe care se presupune că l-ar fi animat, împreună cu complicii săi Saint-Just și Couthon, împotriva libertății și a Revoluției, nu mai este credința împărtășită după care o amenințare constantă și ascunsă apasă asupra indispensabilei unități a puterii cu poporul. Este o raționalizare a trecutului prin care ex-teroriștii anului II gândesc și își justifică propriul rol. Imaginea unui Robespierre complotist demascat nu mai întreține o dinamică revoluționară, ci constituie un răspuns la întrebarea centrală (și totodată un zid împotriva ei) de după termidor: cum trebuie gândită Teroarea? Incoruptibilul a devenit țapul ispășitor al ghilotinei.

Prin aceasta, tema complotului funcționează în interiorul unui alt discurs. El nu mai este menit să stabilească o comunicare imaginară între popor și cei ce-l conduc, ci să justifice comportamentul unei clase conducătoare apărute din evenimentele revoluționare. Operator și cinic, complotul „acoperă" faimoasa politică de balans pe care o practică sindicatul termidorienilor, pentru că nu putea să respecte fără riscuri regulile unui adevărat regim reprezentativ; astfel aceștia loveau când la dreapta, când la stânga, când împotriva complotului regalist, când împotriva complotului iacobin, prezentate ca amenințări echivalente, dar mai puțin la adresa poporului, cât la adresa propriei reprezentări. Deci complotul schimbându-și natura, nu numai că nu atacă legenda robespierristă, dar *o fabrică;* dovada este că deschide calea ideologiei contrarevoluționare a complotului revoluționar și în special iacobin: abatele Barruel nu va avea decât să-și amestece pașii printre

cei ai termidorienilor pentru a propune o versiune globală a istoriei revoluționare prin prisma complotului filozofilor și francmasonilor[37]. Victimă a ceea ce nu mai este decât o raționalizare a adversarilor săi, menită în mod explicit să servească nu poporul, ci pe reprezentanții săi abuzivi, și în final utilizată pentru a înjosi Revoluția însăși, imaginea lui Robespierre este disponibilă din nou, câteva luni după termidor, pentru nostalgicii anului II și pentru un fel de fidelitate postumă ei înseși, dincolo de viața și moartea unui individ pieritor[38]. Ea nu mai hrănește charisma unei puteri populare, ci opoziția imaginară sau reală la uzurparea acestei puteri de către profitorii Revoluției.

Iată de ce 9 termidor este o ruptură atât de profundă în istoria revoluționară și în istoria noastră, pur și simplu, iar la această dată, deseori, pana istoricului iacobin se vede cuprinsă, fără să-și explice ce se întâmplă, de o stranie toropeală. Este sfârșitul Revoluției pentru că este victoria legitimității reprezentative asupra legitimității revoluționare, controlarea ideologiei revoluționare a puterii de către putere și, cum spune Marx[39], revanșa societății reale asupra *iluziei politicii*. Dacă moartea lui Robespierre are această semnificație, nu poate fi pentru că el era onest, iar termidorienii corupți. Ci pentru că el era, mai mult ca oricare altul, Revoluția la putere.

Există în această trăsătură un paradox invers față de cel care îl caracterizează pe Mirabeau: dacă deputatul din Aix-en-Provence are o viață inferioară geniului său, avocatul din Arras are un destin pe care talentele sale nu-l explică. În timp ce Robespierre trăiește între sora și mătușile sale, răsfățat, va

37. Abatele Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, 1797–1798, 4 vol.

38. Ea va fi fundamentală – mai mult ca ideea „comunistă" – în complotul lui Babeuf.

39. Marx, *Sfânta Familie*, Marx-Engels, *Opere*, vol. 6, București, Ed. Politică, 1962, pp. 137–167.

spune Charlotte în memoriile ei, „de o mulțime de mici atenții de care numai femeile sunt capabile“[40], Mirabeau a cunoscut revolta, scandalul, exilul, închisoarea. Robespierre n-a ales nimic altceva decât a îmbrățișa un viitor în stilul Vechiului Regim: femeile familiei, o situație pe măsură (cu protecția episcopatului), pledoariile searbăd iluministe, Academia din Arras, poezia pentru doamne; nu e nimic în această viață, până la criza revoluționară, care s-o deosebească de altele. A primit totul fără să aleagă, latina de la colegiu, viața cu Charlotte, meseria familială, mediul acestei meserii – și nu numai că le-a acceptat, dar le-a și cultivat.

Or, probabil că tocmai această pasiune a conformității va face din el alesul prin excelență al ideologiei revoluționare. Vechiul Regim îl definise. Revoluția va vorbi prin el. Sunt zadarnice întrebările despre „psihologia“ lui, căci psihologia delimitează un câmp de realități complet independent de ceea ce va constitui destinul său. El întruchipase, înainte de 1789, credințele epocii sale și ale lumii sale, exaltarea moralității, cultul virtuții, dragostea pentru umanitate și egalitate, respectul față de Creator. Ideologia revoluționară, imediat ce a apărut, l-a împuternicit pe de-a-ntregul.

Ceea ce este excepțional, în cazul său, este că nu are altă posibilitate de schimbare decât în această limbă sacerdotală; el este străin de acea folosire a dublei claviaturi, inerentă pentru ceea ce numim „politică“ și al cărei ilustru exemplu a fost, puțin mai devreme, Mirabeau. În timp ce Mirabeau sau, și mai bine, Danton, un alt virtuoz al cuvântului revoluționar, sunt artiști dedublați, bilingvi ai acțiunii, Robespierre e un

40. Memoriile Charlottei Robespierre au fost publicate în timpul monarhiei din iulie de Albert Laponneraye. Le vom găsi în tomul al doilea de *Opere* de Maximilien Robespierre, ed. Laponneraye, Paris, 1840. Se poate consulta în această problemă: H. Fleischmann, *Charlotte Robespierre et ses Mémoires*, Paris, 1910.

profet. El crede tot ceea ce spune și exprimă tot ceea ce spune în limbajul Revoluției; nici un contemporan n-a interiorizat ca el codul ideologic al fenomenului revoluționar. Ceea ce înseamnă că nu există la el nici o distanță între lupta pentru putere și lupta pentru interesele poporului, care coincid prin definiție. „Decodând" discursurile sale, pentru a pătrunde finalitățile politice ale momentului, istoricul ajunge adesea să admire calitățile lui de manevrant parlamentar. Dar această disociere n-ar fi avut nici un sens pentru el, căci în proza sa, care este toată făcută din acțiune, apărarea egalității, a virtuții sau a poporului este similară cuceririi sau exercitării puterii.

Se știe astăzi, după lucrările lui Guérin și Soboul[41], în ce punct, sub unghiul raționalității tactice, acel Robespierre victorios din 1793–1794 este un politician sfâșiat între Convenție și secții sau, cel puțin, poate fi în mod obiectiv descris ca atare. El și-a întemeiat opiniile dominante pe apărarea principiului reprezentativ, binecuvântând excluderea girondinilor din Convenție, la 31 mai–2 iunie 1793. Dar consimțământul său la această lovitură de forță a secțiilor pariziene nu este inclus în aceeași viziune asupra poporului și a puterii revoluționare. Căci acest rousseauist este infidel *Contractului social* într-un punct esențial: identifică suveranitatea poporului cu aceea a Convenției (din care și-o extrage pe a lui însuși). Astfel, este purtătorul unui extraordinar sincretism între cele două legitimități democratice. Idol al iacobinilor, el n-a participat totuși la nici una dintre intrigile puse la cale pentru a sfărâma reprezentarea națională, nici după Varennes, nici pe 20 iunie, nici pe 10 august 1792. Adus la putere de lovitura

41. D. Guérin, *La Lutte de classes sous la Première République. Bourgeois et „bras nus"*, 1793–1797, 2 vol., Paris, 1946, reed. 1968. A. Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II, histoire politique et sociale des sections de Paris, 2 juin 1793–9 Thermidor an II*, la Roche-sur-Yon, 1958.

de forță antiparlamentară de la 31 mai–2 iunie, el rămâne omul Convenției. Adorat de secțiile din Paris, le va impune tăcerea. El singur a reconciliat într-o manieră mitică democrația directă și principiul reprezentativ, instalându-se în vârful unei piramide de echivalențe a căror menținere o garantează, zi după zi, prin cuvântul său. El este poporul în secții, poporul în fața iacobinilor, poporul în reprezentarea sa națională; și tocmai această transparență între popor și toate locurile unde se vorbește în numele său – începând cu Convenția – trebuie în mod constant instituită, controlată, stabilită, ca o condiție a legitimității puterii, dar și ca prima ei datorie: este funcția Terorii.

De aceea problema nu este că el ar fi avut un suflet tandru, o inimă înțelegătoare sau, dimpotrivă, gustul fanatic al răzbunării. Relațiile lui Robespierre cu Teroarea nu sunt de ordin psihologic. Propovăduirea sa despre buni și răi este cea care alimentează ghilotina; această propovăduire îi dă puterea formidabilă de a stabili cine va umple închisorile. Și, în acest sens, propria sa consacrare, sărbătoarea Ființei supreme, care mult timp i-a șocat pe istoricii republicani mai mult decât ghilotina, îndeplinește totuși aceleași funcții ca și Teroarea. Discursul despre egalitate și virtute care dă un sens acțiunii poporului își află fundamentul în moartea vinovaților; dar el exorcizează totodată această necesitate lugubră prin afirmarea solemnă a unei cauțiuni providențiale.

În fond, există două moduri de a nu înțelege nimic din personajul istoric Robespierre: a detesta individul sau, dimpotrivă, a vrea să faci prea mult pentru el. Bineînțeles, e absurd să faci din avocatul de la Arras un monstru de uzurpare, din acest om studios un demagog, din acest moderat un sanguinar, din acest democrat un dictator. Dar ce se poate explica din destinul său prin demonstrația că era într-adevăr Incoruptibilul? Eroarea comună celor două școli vine din

aceea că se atribuie trăsăturilor psihologice ale omului rolul istoric la care l-au dus evenimentele şi limbajul pe care i l-au impus. Ceea ce face din Robespierre o figură nemuritoare nu e faptul că el a domnit câteva luni asupra Revoluției, ci că Revoluția îşi rosteşte prin el discursul cel mai tragic şi cel mai pur.

V

Deducând astfel Teroarea din discursul revoluționar, ne expunem obiecției rezultate din „circumstanțe", această providență a cauzalității istorice. Într-adevăr, constrânsă să pledeze întregul caz în fața procurorilor istoriei contrarevoluționare și în orice caz prea umanistă pentru a accepta fără sfială represiunile sângeroase care au marcat perioada iacobină, istoriografia republicană a elaborat[42], pentru a da seamă de acestea, o teorie a circumstanțelor care trimite ineluctabil la ceea ce dreptul nostru numește „circumstanțe atenuante". Ea a arătat, în detaliu, cât de variate forme au luat aceste represiuni: de la războiul civil deschis până la asasinatele sporadice, de la masacrele comise spontan de mulțimile revoluționare până la Teroarea organizată la nivel guvernamental. Dar ea a trecut aceste violențe în același cont de profit și pierderi; le-a găsit explicația și, în final, justificarea în condițiile obiective ale luptei instaurate în jurul Revoluției înseși. Și cum Teroarea nu ajunge la episoadele sale memorabile și formele sale „clasice", între septembrie '92 și iulie '94, decât prin războiul între Revoluție și Europa, ea găsește o scuză suplimentară, și care chiar o absolvă, în figura interesului național. Dacă „circumstanțele" nu mai sunt pur și

42. Elaborat sau reluat? Doctrina salvării publice există la gânditorii absolutiști ai epocii lui Richelieu: „circumstanțele" (interne sau externe) pot justifica suspendarea provizorie a legilor „naturale" și a legilor fundamentale ale regatului.

simplu ostilitatea şi intrigile Curții şi ale nobililor, ci un conflict armat cu străinătatea, pregătit şi dorit de aceasta; dacă prin urmare dușmanii Revoluției nu mai sunt cetățenii fideli Vechiului Regim prin interese şi prejudecăți, ci francezi care-şi trădează patria în război, istoricul poate da Terorii o „explicație" care convine în acelaşi timp tradiției iacobine, pentru că este exact ceea ce ea însăşi a spus, şi gândirii liberale, pentru că este în joc supraviețuirea națională care primează asupra oricărui alt considerent. Doctrina salvării publice, elaborată chiar de revoluționari permite unificarea pledoariei despre Teroare a istoricilor republicani: ea este comună secolelor al XIX-lea şi al XX-lea.

Dar, independent de valorile şi emoțiile pe care le vehiculează, ea nu este, din punct de vedere logic, decât varianta cea mai generală a doctrinei „circumstanțelor", ale cărei implicații trebuie examinate. A face dintr-un eveniment ca Revoluția Franceză răspunsul la o amplificare a pericolelor care o amenință, imediat ce a apărut; a-i explica dezvoltarea şi radicalizarea între 1789 şi 1794 prin intrigile dușmanilor săi înseamnă a trece pur şi simplu pe lângă problema pusă. Înseamnă mai întâi a relua, o dată în plus, tipul de interpretare care este contemporan evenimentelor înseşi, a da tezei complotului o versiune dezamorsată, care acuză mai mult lucrurile decât oamenii. Dar, mai ales, înseamnă a defini Revoluția prin ceea ce îi este exterior, ca o escaladare a reacțiilor populare la evenimentele care o contracarează sau o asediază. Teoria „circumstanțelor" deplasează astfel inițiativa istorică în profitul forțelor ostile Revoluției: este prețul inevitabil al unei disculpări a Revoluției în raport cu Teroarea. Fapt care n-ar deranja pe nimeni, dacă operația n-ar oculta complet – este funcția sa – tocmai ceea ce trebuie înțeles. Nu orice situație de extrem pericol național duce popoarele la Teroarea revoluționară. Şi dacă această Teroare revoluționară, în Franța războiului împotriva regilor, are totdeauna pericolul ca

justificare în sine, ea se exercită, de fapt, independent de situația militară: masacrele „sălbatice" din septembrie 1792 au loc după înfrângerea de la Longwy, dar „marea Teroare" guvernamentală și robespierristă din primăvara lui '94 începe să taie capete atunci când situația militară se redresase.

Adevărul este că Teroarea face parte din ideologia revoluționară, iar aceasta din urmă, integrată în acțiunea și politica epocii, supraînvestește sensul „circumstanțelor" la a căror apariție contribuie substanțial. Nu există circumstanțe revoluționare, există o Revoluție care se hrănește din circumstanțe. Mecanismul de interpretare, de acțiune și de putere pe care am încercat să-l descriu în paginile precedente funcționează din 1789: nu există nici o diferență de natură între Marat din '89 și cel din '93. Nu există vreo diferență nici între uciderea lui Foulon și Berthier și masacrele din septembrie 1792; sau între procesul avortat al lui Mirabeau după zilele din octombrie 1789 și judecarea dantoniștilor din primăvara lui '93. Așa cum notează Georges Lefebvre într-un articol din 1932[43], complotul aristocratic este, din '89, esența a ceea ce el numește „mentalitatea colectivă revoluționară" și care mi se pare sistemul constitutiv al fenomenului revoluționar însuși.

Nu e mai puțin adevărat că „circumstanțele" formează terenul pe care acest sistem se dezvoltă și ocupă sfera puterii și că sunt, în această calitate, țesătura evenimențială a istoriei Revoluției: ansamblu cronologic pe care povestirea îl dezvoltă ca pe un crescendo până la 9 termidor, pentru că există în spatele acestui crescendo narativ ceva care nu este niciodată clar conceptualizat și care este independent de circumstanțe, existând în afara lor, dar evoluând cu și prin ele. Acest ceva, pe care istoricul îl numește cel mai adesea, după formele sale *manifeste*, o putere din ce în ce mai „populară", nu există

43. G. Lefebvre, „Foules révolutionnaires". Găsim această comunicare a lui G. Lefebvre în *Études sur la Révolution française*, *op. cit.*

totuși la nivel social; este o *reprezentare a socialului* investind și subordonându-și câmpul politic. Se poate discuta la infinit dacă și în ce sens dictatura salvării publice este „populară"; maniera în care sunt luate deciziile este strict oligarhică; dar legitimitatea care constituie cadrul acestor decizii și care singură le dă forță, este cea a voinței poporului însuși.

Orice istorie a Revoluției trebuie deci să aibă în vedere nu doar impactul „circumstanțelor" asupra desfășurării crizelor politice succesive, dar și – mai ales – maniera în care „circumstanțele" sunt în același timp prevăzute, pregătite, aranjate, utilizate în imaginarul revoluționar și în luptele pentru putere. A defini „mentalitatea colectivă" revoluționară, pentru ea însăși și numai la nivel social, nu constituie decât introducerea la acest studiu: căci această „mentalitate" nu este esențială decât ca pârghie și loc al noii puteri. În acest sens, „circumstanțele" care împing înainte dinamica revoluționară sunt acelea care se înscriu oarecum natural în așteptarea conștiinței revoluționare. Anticipându-le atât de bine, aceasta le dă imediat sensul care le e destinat. Banchetul ofițerilor din gărzile de corp și ai regimentului Flandrei, la 1 octombrie 1789, nu este decât o manifestare stângace de fidelitate față de familia regală; el devine dovada complotului și declanșează evenimentele din zilele de 4 și 5. Prost gândită, prost organizată, fuga la Varennes devine o catastrofă pentru Ludovic al XVI-lea; dar este dovada că Marat are dreptate dintotdeauna și că regele Vechiului Regim n-a renunțat să pregătească în secret baia de sânge contrarevoluționară. Importanța capitală a episodului în cursul Revoluției nu vine din datele sale faptice, pentru că Ludovic al XVI-lea rămâne, după, ca și înainte, un monarh constituțional fără putere, ci din încărcătura lui simbolică: întoarcerea regelui captiv, încadrat de-a lungul întregului drum de șirul tăcut al foștilor săi supuși, nu este numai o încoronare pe dos, terminând de desfăcut ceea ce Reims făcuse. Este și apoteoza națională a complotului aristocratic.

De această fugă ratată a regelui Franței se leagă și o ușoară modificare a ideologiei revoluționare. Deși s-a cristalizat foarte devreme, separând încă din primăvara lui '89 „patrioții" de aristocrați sau, și mai bine, „națiunea" de ceea ce ea exclude, această ideologie nu este totuși belicoasă sau șovină. Debuturile emigrației au atâțat neîncrederea față de străinătate, dar țările străine nu joacă un rol central în reprezentările patrioților; arestarea provizorie a Doamnelor, mătușile regelui, la Arnay-le-Duc, în drumul spre Roma, în februarie '90, arată că e vorba mai degrabă de a întreține eventualele stări de conflict decât de a le împiedica să genereze eventuali adversari. Dar cârdășia zgomotoasă a emigraților și a Europei regilor și, mai ales, episodul de la Varennes, prin ceea ce dezvăluie ca posibilă complicitate cu invadatorul, creează o situație care nu modifică trăsăturile conștiinței revoluționare, ci îi îmbogățește și îi amplifică conținutul și protagoniștii: „complotul aristocratic" ia o dimensiune europeană, iar simbolistica revoluționară o semnificație universală. Împotriva internaționalei regilor, numai internaționala popoarelor poate asigura victoria durabilă a Revoluției. Tocmai în interiorul acestei amplificări imparabile a schemei originare se plasează războiul și cruciada.

Căci războiul care începe în primăvara lui '92 nu se înscrie, în natura sa esențială și dinamica sa nedefinită, nici în interese „burgheze", din partea franceză, nici într-un sistem contrarevoluționar al regilor, din partea europeană. Bineînțeles, ne dăm seama ce poate face din asta încoronarea vechii rivalități mercantile franco-engleze: dar de aici la lărgirea acestui aspect al conflictului până la a-l face conținutul principal și cauza „obiectivă" a interminabilului război, există o prăpastie pe care nici un istoric al Revoluției, în afară de Daniel Guérin[44], n-a trecut-o. Cât despre Europa regilor, este adevărat că ea a

44. D. Guérin, *op. cit.*, vol. II, p. 501.

resimțit Revoluția Franceză ca pe o amenințare: dar n-a renunțat, cu toate acestea, la certurile și deciziile sale, nu și-a abandonat calculele tradiționale și nici nu și-a sacrificat ambițiile contradictorii pentru ceea ce ar fi devenit necesitatea prioritară a unei cruciade contrarevoluționare. În ciuda presiunii emigraților și a Palatului Tuileries, ea mai degrabă a acceptat războiul decât l-a declanșat. După cum bine a văzut Jaurès, la originea imensei aventuri care începe în 1792 stau rațiuni de politică internă franceză. Dar ce rațiuni?

Dacă girondinii sunt, de la sfârșitul lui 1791, apostolii cei mai elocvenți ai războiului cu împăratul, este pentru că ei sunt convinși, cum este de altfel și Ludovic al XVI-lea în sens invers, că aceasta este condiția puterii lor. Iar principalii lideri ai Muntelui, Danton, Desmoulins, Marat, îl abandonează rapid pe Robespierre, izolat provizoriu prin opoziția sa față de război: aceasta pentru că ei au în comun, cel puțin cu girondinii, proiectul de a radicaliza Revoluția, aruncând-o în aventura externă, prin exaltarea patriotismului iacobin. Astfel, curentele politice care duc Franța anului 1792 spre război nu se pot disocia de calculele oamenilor și grupurilor în vederea cuceririi, păstrării sau recuceririi puterii. În această privință, calculul lui Ludovic al XVI-lea se va dovedi sinucigaș, iar al lui Brissot sau al lui Danton exact, cu această rezervă, care este capitală și pe care n-au prevăzut-o: și anume că radicalizarea Revoluției îi va duce, și pe ei, la ghilotină.

Singur printre liderii montagnarzi, Robespierre, e adevărat, se opune războiului. De unde și această luciditate excepțională prin care ajunge să disipeze, ca pe niște iluzii, considerentele militare și morale ale retoricii iacobine: nu, îi răspunde el lui Brissot, războiul nu va fi ușor, soldații francezi, chiar învingători, nu vor fi primiți ca eliberatori și tocmai victoria îi va da Revoluției generali rebeli. Dar această luciditate este însoțită de o orbire nu mai puțin excepțională în legătură cu natura însăși a dinamicii revoluționare: Robespierre nu

sesizează câmpul imens pe care îl deschide războiul geniului său maniheist. El nu ghicește puterea explozivă pe care o va avea cea dintâi întâlnire între o escatologie laică și naționalism. Acestui discurs, pe care el și prietenii săi îl vor rosti mai bine ca oricine și care îl va ridica pe creasta valului, el îi refuză sau îi neagă circumstanțele. Pentru că el întruchipează mai bine decât rivalii săi puritatea ideologică și, condus de geniul neîncrederii, își dă seama, dimpotrivă, de *dedublarea* pe care o conține discursul lor: ambiția puterii în spatele afirmării valorilor. Dacă Brissot, ca și Ludovic al XVI-lea, dorește războiul, ce pot avea ei în comun dacă nu această ambiție? Denunțarea constantă a puterii face parte din funcționarea ideologiei revoluționare ca putere: iar din acest discurs, în iarna '91–'92 circumstanțele vor face în cazul lui Robespierre un discurs împotriva războiului, pentru că el continuă să vorbească fără hiatusuri limbajul neîncrederii.

Există într-adevăr în argumentația lui Brissot (care rostește cele mai bune discursuri în favoarea războiului) o fisură care n-a scăpat urechii de expert a lui Robespierre: pe de o parte, Brissot vorbește cel mai pur limbaj al Revoluției – această lume cu două dimensiuni în care nu există decât patriotismul și trădarea, poporul și comploturile aristocraților – pe care îi este suficient să-l extindă asupra Europei pentru a justifica o ofensivă militară a Revoluției Franceze. „Da, sau vom învinge și nobilii, și clerul, și electorii, iar atunci ne vom întemeia creditul public și prosperitatea, sau vom fi învinși și trădați [...], iar trădătorii vor fi în sfârșit dovediți, și vor fi pedepsiți, și vom putea face în sfârșit să dispară tot ceea ce se opune măreției națiunii franceze. O mărturisesc, domnilor, nu am decât o teamă, aceea că nu vom fi trădați. [...] Avem nevoie de mari trădări: salvarea noastră aici este. [...] Marile trădări nu vor fi funeste decât trădătorilor; ele vor fi utile poporului."[45]

45. Discurs din 30 decembrie 1791, în fața iacobinilor.

Pe de altă parte însă oratorul girondin se expune acuzației de a fi de acord cu Curtea și cu ministerul, deci cu tot ceea ce întrupează, pentru conștiința revoluționară, vechea putere, dușmană poporului. Războiul, care este prezentat de sprijinitorii săi drept mijlocul de a da pe față comploturile adversarilor, este, pentru Robespierre, dimpotrivă, o mașinațiune diabolică a acestor adversari, o capcană pe care o întind patrioților și care vizează să arunce în tabăra aristocraților acea „fracțiune" numeroasă a „partidului de mijloc". Pentru el războiul nu există decât ca miză a puterii în interiorul Revoluției. Iar ceea ce îi dă, în fața lui Brissot, forța de a analiza și de a prevedea iluziile retoricii belicoase, nu vine dintr-o luciditate deosebită, ci din aceea că nu iese niciodată din limbajul maniheist al complotului, deci al neîncrederii: „Dumneavoastră aveați rolul de a apăra libertatea fără rezerve, fără să-i ofensați pe dușmanii ei, fără să fiți în opoziție nici față de Curte, nici față de miniștri, nici față de moderați. Cât de ușoare și surâzătoare au devenit pentru dumneavoastră căile patriotismului!"[46]

Or, dacă inima conspirației contra libertății nu este la Koblenz, ci în Franța, „printre noi", rolul patrioților este, mai mult ca oricând, de a veghea, de a denunța, de a dezvălui, de a nu avea încredere. Robespierre, care nu este, în această perioadă, parlamentar, exercită mai mult ca oricând acest rol capital în numele poporului, prin intermediul Clubului iacobinilor. A anunțat Brissot patrioților „mari trădări"? Dar chiar acest anunț e suspect: trădarea, prin definiție, înaintează mascat, e complicată, improbabilă, neașteptată: „Nu, niciodată Curtea sau servitorii ei nu vă vor trăda în sensul grosolan și vulgar, adică îndeajuns de stângaci ca să vă puteți da seama destul de devreme pentru a avea răgazul să reparați răul pe care vi l-ar face. Dar vă vor înșela, vă vor adormi, vă vor epuiza; vă vor purta

46. Discurs din 11 ianuarie 1792, în fața iacobinilor.

treptat spre ultimul moment al agoniei voastre politice; vă vor trăda cu artă, cu moderație, cu patriotism; vă vor trăda încet, constituțional, cum au făcut și până acum; dacă e nevoie vor învinge chiar pentru a vă trăda cu mai mult succes."[47]

Astfel, la Robespierre, trădarea nu este, ca la Brissot, *o posibilitate* deschisă de război, un fel de alegere lăsată adversarului intern. Ea este consubstanțială acestui adversar, constituie maniera sa de a exista, este cu atât mai periculoasă cu cât este mai puțin aparentă și împrumută vocea patriotismului. Brissot susține, în ultimul său mare discurs pentru război[48], imprevizibilitatea evenimentelor, divorțul între intențiile actorilor și istorie: deși Curtea și împăratul Austriei par să dorească războiul, chiar dacă doresc numai să-i înspăimânte pe patrioți, își asumă în ambele cazuri riscul de a vedea această aventură întorcându-se împotriva lor: „Când Ludovic al XVI-lea i-a adunat pe notabili, prevedea oare căderea Bastiliei?... Deci nu trebuie decât o scânteie pentru explozia universală. Nu de urmările pentru patriotism trebuie să ne temem; ea nu amenință decât tronurile." Dar această referire la un fel de obiectivitate istorică, care ar autoriza eventuala și chiar probabila imprudență de a avea intenții nefaste, este prin definiție străină de universul politic al lui Robespierre, care implică o coerență perfectă a voințelor cu acțiunile cărora acestea le dau viață și cu efectele pe care le caută. Curtea, miniștrii vor războiul, nu pentru că acesta le-ar permite să trădeze Revoluția, ci pentru că nu au încetat și nu încetează să o trădeze, după cum le este funcția. Și dacă vocea lui Brissot se întâlnește cu a lor, e pentru că trădarea își întinde până la el intriga tentaculară.

Acțiunea nu este niciodată incertă, după cum puterea nu e niciodată inocentă. Ca și Revoluția însăși, Robespierre nu

47. Discurs din 25 ianuarie 1792, în fața iacobinilor.
48. Discurs din 20 ianuarie 1792, în fața iacobinilor.

cunoaşte decât buni şi răi, patrioți şi vinovați, discursul public al vigilenței şi complotul ascuns al miniştrilor. Bănuindu-l de la început pe Brissot, ca şi pe Narbonne şi pe Ludovic al XVI-lea, el îl încorporează pe rivalul său în cursa pe care acesta i-o întinde lui Ludovic al XVI-lea şi consilierilor săi. „Marile trădări" pe care nefericitul girondin le invocă, pentru a-l demasca pe rege şi a face să înainteze Revoluția, îl implică dinainte drept complice al ministerului. Faimoasa „uşurință" a girondinilor este mai puțin aceea de a nu fi dobândit mijloace politicii lor (căci politica revoluționară nu este o reflecție asupra mijloacelor), cât faptul de a nu fi vorbit decât pe jumătate limbajul Revoluției. Pentru Robespierre, care se identifică cu acest limbaj, ei sunt sortiți dinainte ghilotinei propriei lor logici.

Astfel, puterea revoluționară nu încetează să fie în centrul dezbaterii despre război, înainte ca acesta să devină, pe de o parte, condiția obiectivă a consolidării ei şi, pe de altă parte, să dea un supliment de legitimitate discursului Terorii. Paradoxul girondinilor este că, cerând şi obținând o declarație de război care se situează pe firul conducător al supralicitării revoluționare, pot fi denunțați ca făcând curte unei puteri ministeriale din Vechiul Regim. Paradoxul lui Robespierre este că, distrugând, în numele unui aparent realism, retorica spiritului războinic „eliberator", nu încetează totuşi să aprofundeze mitologia puterii populare. El va beneficia astfel şi de succesul provizoriu al adversarilor săi, şi de denunțarea premonitorie a ambițiilor lor. Războiul îl va aduce la putere, dar nu la puterea ministerială la care au visat Mirabeau sau Brissot: la această magistratură a opiniei inseparabilă de Teroare.

Căci războiul identifică fără ambiguitate noile valori cu patria care le poartă, iar pe francezii bănuiți a nu le îndrăgi, cu nişte criminali. În primii ani ai Revoluției obiectivul „patriot" îi desemna pe bunii cetățeni, pe partizanii noii ordini sociale, pe manifestanții unanimi ai sărbătorii Federației.

Grupurile şi oamenii consideraţi ostili acestei Franţe noi şi ascunşi ca nişte complotişti, deşi sunt excluşi din această integrare naţională care se defineşte împotriva lor, nu sunt încă pasibili decât de o neîncredere abstractă sau de violenţe episodice şi dezavuate. Războiul îi va numi trădători şi îi va preda justiţiei poporului. Specificând enormitatea crimei, el va permite numirea complotiştilor şi chiar va face din asta o obligaţie sacră a discursului revoluţionar: mecanism care porneşte mereu, care funcţionează de la bază spre vârf, de la secţii spre comitete, prin excluderi succesive.

Adepţii teoriei pe care am numit-o „a circumstanţelor" ar vrea să reducă acest mecanism la perioadele de disperare, de înfrângere tocmai pentru a face din „circumstanţe" principiul lui explicativ: căci cel mai mare pericol naţional dă o aparentă justificare raţională complotului adversarilor şi violenţelor represiunii. De fapt, cum putem observa în timpul primelor două mari zile teroriste, în august '92 şi în vara lui '93, acest tip de situaţie constituie un teren cu totul favorabil denunţării duşmanilor şi apelurilor punitive. Dar nu-i poate fi, în nici un caz, principiu explicativ: această dialectică a poporului şi a complotului există, e suficient să citeşti *L'Ami du Peuple* încă din vara lui '89,când este nesigură contrarevoluţia, şi în orice caz fără complicităţi externe serioase. Ea se dezvoltă până la a domina întreaga istorie politică a Franţei în primăvara lui '94, după căderea „facţiunilor", în momentul dictaturii grupului robespierrist, în plină redresare a situaţiei militare, în timp ce revolta din Vandeea a fost zdrobită şi nici o armată străină nu mai ameninţă teritoriul naţional şi cuceririle Revoluţiei. Metafizica egalitară şi moralizantă a lui Robespierre domneşte atunci deplin asupra unei Revoluţii în sfârşit fidele principiului său. Sărbătoarea Fiinţei supreme şi Marea Teroare sunt învestite cu aceeaşi finalitate: să asigure domnia virtuţii; Ghilotina este instrumentul împărţirii în buni şi răi.

Astfel, proiectul comun şi succesiv al grupurilor revoluționare, care constă în a radicaliza Revoluția, adică a o face conformă discursului ei, arbitrează întruna luptele politice şi sfârşeşte prin a aduce la putere figura cea mai pură a acestui discurs. În acest sens, metafizica robespierristă nu este o paranteză în istoria Revoluției, ci un tip de autoritate publică pe care numai fenomenul revoluționar a făcut-o posibilă şi logică. Loc al luptelor pentru putere, instrument de diferențiere a grupurilor politice, mijloc de integrare a maselor în noul stat, ideologia sfârşeşte prin a fi, pentru câteva luni, coextensivă guvernului însuşi. De atunci, orice dezbatere îşi pierde raţiunea de a fi, căci nu mai există alt spaţiu de ocupat între idee şi putere, nici alt loc pentru politică decât consensul sau moartea.

În această privinţă, victoria termidorienilor împlineşte unul dintre sensurile Revoluției: acest sens care a învestit mereu, între '89 şi '94, întreaga viaţă politică şi prin care ideologia democraţiei pure, după ce fusese adevărata putere a Revoluției, a sfârşit prin a deveni singurul guvern pe care aceasta l-a avut. Învingătorii lui Robespierre, încercând să restaureze legitimitatea reprezentativă, pe care nu reuşesc s-o respecte nici ei înşişi, redescoperă independența şi inerția socialului, necesitatea negocierilor politice, aproximația mijloacelor şi a scopurilor. Ei fac mai mult decât să sancționeze Teroarea: o dezonorează ca tip de putere, o disociază de voința poporului. Ca nişte intoxicaţi înrăiţi, ei vor mai recurge la ea, la nevoie, şi anume după 18 fructidor: dar ruşinându-se şi tratând-o ca expedient, nu ca principiu.

Dovada este că nu mai ajung nici măcar să o conceapă. Ei nu sunt atât de dezbinaţi în ce priveşte viitorul, cât sfâşiaţi de propriul lor trecut. Au consimţit, pe 31 mai 1793, la proscrierea deputaţilor girondini şi la amputarea reprezentării naţionale: cum să reîncarneze dintr-odată principiul reprezentativ, redevenit indispensabil legitimităţii republicane? Au votat marile măsuri teroriste din 1793 şi 1794 şi adesea au animat

ei înșiși epurările sângeroase: cum să-și justifice propriul rol, după ce tocmai l-au înlăturat pe Robespierre în numele libertății și au dat societății dreptul de a detesta ghilotina? Iată că 9 termidor a suprimat aparenta raționalitate a acestei ideologii teroriste care, ieri încă, părea consubstanțială Revoluției. Crima și-a schimbat tabăra. De aceea, pentru a păstra puterea, termidorienilor nu le ajunge să-i mențină în posturile de comandă pe ex-terorișți. Ei trebuie, în același timp, să exorcizeze Teroarea, disociind-o de puterea lor, cu alte cuvinte să transfere întreaga responsabilitate numai asupra lui Robespierre și a micului său grup. După ce fusese Revoluția însăși, Teroarea devine rezultatul unui complot sau metoda unei tiranii. Babeuf scrie, pur și simplu, în lunile de după 9 termidor, că ea a fost contrarevoluția. În *Memoriile* sale, scrise din perspectiva timpului trecut, Thibaudeau va utiliza o raționalizare mai puțin excesivă, dar bazată pe aceeași disociere între Teroare și Revoluție: „Teroarea din '93 n-a fost o consecință necesară a Revoluției, ci o nefericită deviere. Ea a fost mai degrabă fatală decât utilă Republicii, pentru că a depășit orice limite, pentru că a fost atroce, pentru că a jertfit prieteni și dușmani, pentru că n-a putut fi recunoscută de nimeni și pentru că a generat o reacție funestă nu numai față de terorișți, dar și față de libertate și apărătorii ei."[49]

Abandonând Teroarea, ideologia revoluționară nu mai este coextensivă guvernului Republicii și nu mai acoperă întreaga sferă a puterii. Ea este acum o raționalizare a puterii și nu pârghia sa. Un consens, nu o legitimitate. Dar dacă îi redă societății independența, dacă îi restituie politicului autonomia și raționalitatea proprie, ea nu încetează să constituie opinia republicană și legătura prin care sindicatul termidorian vorbește încă poporului limbajul Revoluției. Nu mai este nici singura putere, nici guvernul și, în consecință, nici Teroarea.

49. Thibaudeau, *Mémoires*, 2 vol., Paris, 1824, vol. I, pp. 57–58.

Dar valorile pe care le vehiculează, libertatea și egalitatea, se ataşează şi mai puternic de imaginea simbolică a Republicii, în fața Europei contrarevoluționare. Dintre cele două moşteniri iacobine, Teroarea şi războiul, termidorienii au lichidat-o pe cea dintâi, dar rămân prizonierii celei de-a doua. I-au smuls puterea lui Robespierre distrugându-i pârghia: egalitatea prin ghilotină; nu-şi pot păstra propria putere decât cu prețul unei deplasări de învestire: egalitatea prin cruciadă.

Astfel, războiul a rămas ultimul criteriu al fidelității față de Revoluție: a face pace înseamnă a pactiza cu un dușman de neînvins, a începe un proces de restaurare a Vechiului Regim. Această logică este victoria postumă a girondinilor, iar termidorienii se lovesc de ea ca şi montagnarzii, ceea ce dovedeşte că 9 termidor n-a schimbat nimic în această privință. Nici membrii Clubului „feuillanților"*, nici Danton, nici Robespierre n-au putut trata cu adversarul, deşi toți s-au gândit la asta. Sindicatul de regicizi care le urmează nu va reuşi să încheie decât armistiții, urmate de o relansare a conflictului şi a mizelor, în timp ce războiul pregăteşte condițiile răsturnării lor de către Bonaparte. Asta pentru că acest război nu mai ascultă de acea raționalitate a mijloacelor şi a scopurilor care făcea din războaiele Vechiului Regim conflicte limitate, disputate în jurul unor mize negociabile. Deoarece a devenit sensul Revoluției, primul război democratic al timpurilor moderne nu are alt țel decât victoria sau înfrângerea totală.

Războiul a sfârşit astfel prin a fi numitorul comun al Revoluției, care „încalecă", dacă pot spune astfel, diferitele sale perioade, şi reconciliază într-o oarecare măsură dictatura montagnardă cu Republica termidoriană. Se produce totuşi, începând cu 9 termidor, o ruptură: ea separă perioada când

* Feuillants, nume dat, în 1792, regaliştilor „constituționali" al căror club îşi avea sediul în fosta mănăstire a ordinului aşa-numiților Feuillants, în apropiere de Tuileries (*n. tr.*).

războiul n-a fost decât forma lărgită a complotului aristocratic, antiputerea puterii revoluționare, de aceea când a devenit o învestitură socială și politică, cât și ideologică. Redobândindu-și drepturile, prin căderea lui Robespierre, societatea și-a recucerit astfel greutățile și interesele; reprezentările acțiunii au încetat să acopere complet jocul forțelor sociale și conflictele politice. Dintr-odată, războiul termidorienilor dezvăluie ceea ce ascundea războiul montagnarzilor: că a luat din nou în grijă, transformându-le, tendințe seculare ale societății franceze. A revitalizat spiritul cruciadei într-o foarte veche țară a creștinismului. A consolidat, sau recreat, autoritatea birourilor și a puterii centrale care erau cuceriri ale monarhiei. A dat poporului cariera și gloria militară, care făcuseră atât de mult timp distincția și onoarea nobililor[50]. Steagul egalității reunește în faldurile sale întreaga națiune nu doar pentru că e nou; e adevărat că el îi debarasează pe francezi de nedreptățile trecutului lor, dar le restituie în același timp, purificate de democrație, ambițiile propriei istorii.

9 termidor marchează astfel nu sfârșitul *Revoluției*, ci pe acela al formei sale celei mai pure. Restituind socialului independența față de ideologie, moartea lui Robespierre ne determină să trecem de la Cochin la Tocqueville.

50. George Sand notează vorbind despre Imperiu: „Odată cu laptele, în acea epocă [1812] se sugea orgoliul victoriei. Himera nobleței crescuse, comunicându-se tuturor claselor. A te naște francez era o înnobilare, un titlu. Vulturul era blazonul întregii națiuni." (*Histoire de ma vie,* în *Œuvres autobiographiques*, ed. La Pléiade, vol. I [1970], p. 736.)

VI

Data de 9 termidor desparte nu doar două epoci, ci două concepte de Revoluţie. Ea pune capăt Revoluţiei lui Cochin. Dar lasă să apară Revoluţia lui Tocqueville. Această joncţiune cronologică este şi o frontieră intelectuală. Ea decupează interpretările sub aparenţa duratei.

În această privinţă, Cochin se află în aceeaşi situaţie dificilă ca şi istoria universitară de stânga a secolului al XX-lea întrucât, ca şi ea, este preocupată mai ales de fenomenul iacobin. El alege deci, din spirit de analiză, perioada pe care istoria universitară de stânga a privilegiat-o prin preferinţa sa implicită şi care se termină odată cu eşecul lui Robespierre. Singura diferenţă (care e, bineînţeles, fundamentală) este că istoriografia iacobină ia *ad litteram* discursul iacobin despre sine, transformând participarea populară la putere într-o caracteristică a perioadei. În timp ce Cochin vede în iacobinism un discurs imaginar al puterii (voinţa poporului) devenit o putere absolută asupra societăţii. Dar, în ambele cazuri, este evident că la 9 termidor eşuează un sistem de putere.

Menţinându-se în cadrul criteriilor implicite ale istoriografiei de stânga, acest decupaj este de altfel din ce în ce mai incompatibil cu faptele cunoscute, pentru că lucrările lui D. Guérin şi A. Soboul au arătat, fiecare în felul ei, că dictatura robespierristă nu s-a instalat decât prin represiunea mişcărilor izbucnite în secţiuni, mai ales în toamna lui '93 şi în primăvara lui '94[51]: astfel încât caracterul „popular" al puterii

51. *Cf. infra*, p. 276.

care cade în termidor este din ce în ce mai mult sub semnul întrebării, chiar pentru tradiția istoriografică cea mai „robespierristă", cum e cazul lui Soboul. Dacă această tradiție menține totuși data de 9 termidor ca o ruptură decisivă, e pentru că ea îi vehiculează adevărul existențial, mult mai puternic decât progresele erudiției: și anume că există o serie de legende revoluționare care mor odată cu Robespierre, deși supraviețuiseră arestării lui Jacques Roux sau execuției lui Hébert. În legătură cu aceste legende, Cochin este cel care dă cheia, definind Revoluția prin fenomenul iacobin și fenomenul iacobin prin apropierea simbolică a voinței poporului.

Căci ceea ce dispare la 9 termidor nu este participarea maselor la conducerea Republicii. Această participare e cu totul inexistentă în timpul celor câteva luni ale dictaturii robespierriste propriu-zise, între aprilie și iulie '94; în orice caz, de-a lungul acestei perioade zise de salvare publică, ea este confiscată de oligarhiile militante – cluburi, secții, comitete – aflate în luptă împotriva Convenției pentru a deveni simbolul poporului. Iar Robespierre, în această privință, nu este decât întruchiparea finală a acestei identități mitice. Or, tocmai acest sistem de putere este răsturnat de conjurații din termidor. Nu este vorba deci numai de substituirea unei puteri cu o alta, ca într-o lovitură de stat sau ca într-o schimbare a majorității. Este vorba de substituirea unui tip de putere cu un alt tip de putere: în acest sens, dar numai în acest sens, este sfârșitul Revoluției.

Într-adevăr, puterea revoluționară se constituie din reprezentarea pe care nu încetează să și-o dea despre sine – fără a exclude posibilitatea de a dispărea – ca fiind omogenă și transparentă pentru „popor"; dacă ajunge să fie expulzată din această poziție simbolică, ea cedează locul grupului sau omului al cărui discurs demascator a restabilit această omogenitate și această transparență amenințate. Revoluția nu are legalitate, are doar legitimitate. Ea este cuprinsă în întregime într-un discurs multiplu și unic al legitimității democratice.

După căderea lui Robespierre, ea nu mai are legitimitate, are doar legalitate (chiar şi când o încalcă). Ea se regăseşte în întregime în impasurile legalității republicane.

Ceea ce înseamnă că ideologia revoluționară a încetat să mai fie putere politică şi societate civilă deopotrivă şi să se substituie acestor două instanțe, în numele suveranității poporului. Ruptura este semnalată, a doua zi după 9 termidor, de exuberanța manifestărilor corpului social şi de exprimarea urii generale față de Teroare. Căci ceea ce provoacă imediat, şi în mod evident, căderea lui Robespierre este recuperarea de către societate a propriei independențe, la toate nivelurile, fie că e vorba de viața cotidiană, de moravuri, de obiceiuri, fie de pasiuni şi de interese. Libertatea regăsită în termidor are drept conținut esențial o revanşă a socialului asupra ideologiei: de aceea ea oferă observatorului imaginea unei platitudini prozaice, şocantă pentru admiratorii Incoruptibilului. Dar asta pentru că dă la iveală nu o „reacție", ci *o altă Revoluție* ascunsă de precedenta, distinctă de ea, din moment ce îi urmează, şi inerentă ei, căci fără ea n-ar fi văzut lumina zilei: Revoluția intereselor.

Țăranii au început să dobândească Bunuri naționale, burgheziei îi plac afacerile şi face afaceri, soldatul se îmbogățeşte şi face carieră în război: „Franța, scrie Tocqueville[52], care încetase să iubească Republica, rămăsese profund ataşată Revoluției"; cu alte cuvinte ceea ce era „revoluționar" în societatea franceză după termidor erau interesele, nu politica; voința sa de a păstra şi de a-şi apăra avantajele cucerite, nu reînceperea istoriei umane. Încetând să mai fie un început, Revoluția a devenit un bilanț. Recucerită şi luată din nou în grijă de societatea civilă, ea oferă imaginea unui cont de

52. Tocqueville, *L'Ancien Régime*, vol. II, p. 282. Este vorba de începutul capitolului despre Directorat, scris în 1852 şi intitulat: „Cum a rămas națiunea revoluționară, încetând să mai fie republicană".

profit şi pierderi în care Tocqueville a putut citi, o jumătate de secol mai târziu, dar pornind de la aceste observaţii, tot ce datora acest cont Vechiului Regim.

În orice caz, după termidor, francezii au „încetat să iubească Republica". Tocqueville sugerează că regimul politic al acestei epoci n-a avut nici suportul opiniei publice, nici un punct de echilibru constituţional şi nici măcar n-a exercitat o adevărată putere. El notează că, din moment ce Teroarea devenise „imposibilă", iar spiritul public era absent, întreaga maşină a puterii se ruinează[53]. Dar cum n-a elaborat o teorie a Terorii, nici nu are o explicaţie asupra imposibilităţii acestei Terori. Prizonier al conceptului său de Revoluţie-continuitate, el a pus într-o paranteză mare studiul formelor politice create succesiv de Revoluţia Franceză între 1789 şi Consulat.

Or, dacă Teroarea este „imposibilă" după 9 termidor, aceasta, desigur, se datoreşte faptului că societatea şi-a recuperat autonomia în raport cu politicul. Dar chiar şi această recuperare n-a fost posibilă decât pentru că ideologia revoluţionară a încetat să fie coextensivă puterii. Reprezentările acţiunii nu mai sunt de-acum dominante, ci sunt subordonate acţiunii. Iar valorile care constituie scopurile acestei acţiuni sunt distincte de protagonişti: au devenit justificarea lor, încetând să le mai fie identitate. Pentru a apăra Republica faţă de ofensiva regalistă internă din 1798, termidorienii nu mai trebuie să afirme că sunt „poporul": aceasta e esenţa diferenţei între Teroarea robespierristă şi aceea a fructidorienilor. Cea dintâi este un act de legitimitate, în timp ce a doua nu mai are decât un caracter operaţional: de aceea, cea dintâi, de durată şi sângeroasă, este un act al Revoluţiei, în timp ce a doua, în scurt timp blocată de rezistenţa societăţii, este un expedient care marchează sfârşitul puterii termidoriene. Această putere, care a încetat să mai fie învestită de Teroare, şi încă nu e

53. Tocqueville, *L'Ancien Régime*, vol. II, p. 274 (nota b).

învestită de administrație, nu mai are nici forța Revoluției, nici pe aceea a legii.

N-ar fi greu de demonstrat, pornind de la laborioasele prescripții ale administrațiilor Directoratului privind modul în care să se țină ceremoniile republicane, cum s-a degradat ideologia revoluționară, devenind simplă raționalizare a unei politici. Nu pentru că ar fi mai puțin necesară decât în perioada iacobină; într-un sens, e chiar mai necesară, căci guvernul termidorian nu ajunge să se conformeze legalității pe care și-a dat-o. Dar ea nu exercită aceleași funcții; și-a schimbat natura. Din moment ce puterea este de acum bazată pe o suită de delegări de suveranitate, nu ideologia este aceea care o definește și care o conformează voinței poporului. Ideologia ajută puterea prin educarea republicană a cetățenilor. O servește prin pedagogia egalității. Este aceea care îi traduce voința și interesele, dar nu îi conferă autoritate. Funcționarea regimului directorial o exclude ca principiu și o presupune ca mijloc.

Contează prea puțin, în acest caz, că puterea are cu atât mai multă nevoie de ideologie cu cât e mai discreditată în opinia publică și mai puțin zgârcită în ceea ce privește respectarea legalității. Conjunctura în care se află prinsă îi accentuează această trăsătură, dar nu îi modifică natura. Ideologia revoluționară a trecut de la principiu la subordonări, de la discursul de legitimitate la propaganda republicană. Sub regimul democrației pure, era locul însuși al puterii. Nu mai acționează acum decât ca instrument al statului reprezentativ modern.

Ideologia joacă totuși un rol mai profund decât lasă să se creadă această versiune pur instrumentală, adaptată la cinismul termidorian. Aceasta pentru că păstrează, din originile sale foarte recente, demnitatea supremă de a fi fost Revoluția însăși și de a continua să-i simbolizeze imaginea în ochii adversarilor interni și externi. De aceea ea nu este doar o deghizare a intereselor burgheze; nici un simplu mijloc de conservare a

moștenirii revoluționare, unindu-i pe deputații regicizi, pe proprietarii îmbogățiți și pe țăranii-soldați; ea este, împreună cu războiul, și susținându-se reciproc, ceea ce rămâne viu din Revoluție, constituind inseparabil democrația și națiunea. Pentru această sedimentare în care se amestecă interese și idei la fel de puternice, Republica reprezentativă este în același timp prea oligarhică și prea slabă ca să-și asume în mod durabil responsabilitatea. Cel care va plăti un dublu preț istoric – un stat puternic și un război permanent – va fi Bonaparte.

Astfel, ideologia revoluționară, care, în 1792–1793, sub forma sa chimic pură, stă la originea războiului și a Terorii, rămâne, în 1799, sub o formă degradată – jumătate opinie, jumătate legitimitate –, cheia noii puteri care se instalează. În brumar burghezia căuta un militar liberal pentru a-l pune în fruntea unui sistem reprezentativ. Sentimentul popular îl determină pe un general victorios să instaureze un stat absolut. Cum explică Marx[54], o versiune administrativă a Terorii încheie Revoluția Franceză.

De unde se vede că, gândind revoluția în termeni de bilanț, Tocqueville are de două ori dreptate să considere că acest bilanț este în principal politic și cultural (în sensul cel mai larg al cuvântului) și constă, în primul rând, în consolidarea statului centralizat, debarasat de obstacolele pe care i le opuneau țesătura socială și administrativă a Vechiului Regim. Ceea ce Tocqueville numește, în ultima sa carte, „democrație" este mai degrabă o cultură egalitară decât o stare a societății; această cultură își datorează extensia socială dezvoltării monarhiei absolute, care a distrus, dar a și fixat ierarhiile tradiționale, golindu-le de conținut, în timp ce le eterniza prin lege. Or, triumful acestei culturi și al unei administrații centralizate căreia îi este cauză și efect constituie sensul Revoluției Franceze, unindu-i pe Ludovic al XIV-lea și Napoleon.

54. Marx, *Sfânta Familie*, *op. cit.*, pp. 137–138.

Dar ceea ce îi lipsește acestei istorii, cum încerc să arăt[55], este analiza medierilor prin care trece și, mai ales, analiza celei mai importante și mai improbabile dintre ele: Revoluția însăși. Căci problema este de a înțelege cum continuitatea aparent inevitabilă a unui fenomen își face loc prin discontinuitatea aparent radicală a unei Revoluții.

Este evident câte obstacole elimină Revoluția, distrugându-le, din calea exercitării unei autorități administrative centrale. Dar ceea ce cartea de față vrea să sugereze merge dincolo de această constatare negativă: există, în cultura democratică – adevărata realizare a Revoluției Franceze –, în acest transfer de legitimitate care constituie chiar natura sa, ceva care reconstituie fața sau reversul imaginii tradiționale a puterii absolute. Între 1789 și 9 termidor 1794, Franța revoluționară face din paradoxul democrației, explorat de Rousseau, unica sursă a puterii. Ea integrează societatea și statul prin discursul voinței poporului; iar figurile ultime ale acestei obsesii a legitimității sunt Teroarea și războiul, finalmente înscrise în supralicitarea grupurilor pentru aproprierea principiului democratic. Teroarea recompune în stil revoluționar un fel de drept divin al autorității publice.

Această configurație dispare la 9 termidor, prin independența recucerită a societății, care reapare cu greutățile, cu interesele și divizările ei, încercând să reîntemeieze o lege asupra reprezentării elective a poporului. Într-un sens, Revoluția se termină pentru că renunță la limbajul ei și arată că are anumite interese. Totuși, ceva din ea continuă să vorbească și dincolo de 9 termidor: războiul, care supraviețuiește Terorii și constituie ultimul refugiu al legitimității revoluționare. El impune Franței din perioada Directoratului – ca și fostei monarhii – constrângerile sale administrative de mobilizare a resurselor și oamenilor și, totodată, el este acela prin care

55. Vezi *infra*, pp. 224 și urm.

geniul Revoluției le murmură încă francezilor cuvântul mesianic al originilor. La capătul acestei logici ambigue se află Bonaparte, adică un rege al Revoluției. Vechea imagine a puterii asociată cu noua legitimitate.

Punându-l astfel pe Tocqueville, în ciuda cronologiei, să facă un ocol prin Augustin Cochin, obținem o Revoluție Franceză a cărei *natură* e cuprinsă într-o dialectică a puterii și a imaginarului, și al cărei prim *bilanț*, zece ani după izbucnirea ei, e inclus în instaurarea unei regalități a democrației. Revoluția este un imaginar colectiv al puterii care nu distruge continuitatea și nu se abate spre democrația pură decât pentru a-și asuma mai bine, la un alt nivel, tradiția absolutistă. Este procesul prin care societatea franceză își recompune concomitent legitimitatea politică și puterea administrativă centrală. Augustin Cochin ne permite să înțelegem cum fostei legitimități de drept divin i s-a substituit legitimitatea democratică, cum aceasta din urmă a invadat spațiul abandonat, spațiu imens și, la drept vorbind, infinit, căci conținea întreaga ordine politică și socială în principiul lui. Legitimitatea democratică a Revoluției este contrarul și reversul acestei ordini: vreau să spun că ea recuperează același spațiu, că refuză să-l împartă și că îl investește cu același sens omogen și originar pentru întreaga ordine nouă, dar pornind de la voința poporului.

Nici o burghezie „liberală" n-a putut vreodată, de-a lungul acestor ani, să fie întruchiparea sau interpretul acestei legitimități. Nici o reprezentare parlamentară n-a reușit să transforme durabil în legi drepturile și datoriile noilor cetățeni. Democrația pură a culminat în guvernarea Terorii. Iar dacă Bonaparte poate „încheia" Revoluția e pentru că el constituie versiunea ei plebiscitară: adică forma, în fine găsită, sub care societatea întemeiază o putere care ține de ea însăși rămânând independentă de ea, superioară ei, ca Teroarea, dar care îi conferă unui nou rege ceea ce ea, societatea, caută începând din '89 în zadar, pentru că exista o contradicție în termeni:

condiția de posibilitate a unei administrații democratice. Revoluția s-a terminat pentru că Franța își regăsește istoria sau, mai degrabă, își reconciliază cele două istorii.

E suficient, pentru a înțelege, să acceptăm s-o considerăm în centrul său conceptual, și nu s-o diluăm într-un vag evoluționism destinat să dea un surplus de demnitate virtuților protagoniștilor săi. Ceea ce constituie originalitatea Franței contemporane nu este faptul de a fi trecut de la monarhia absolută la regimul reprezentativ sau de la lumea nobiliară la societatea burgheză: Europa a parcurs același drum fără Revoluție și fără iacobini – chiar dacă evenimentele franceze au putut, pe ici pe colo, să accelereze evoluția și să fabrice imitatori. Or, Revoluția Franceză nu este o tranziție, este o origine și o fantasmă a originii. Interesul ei istoric e dat de ceea ce are unic, și, de altfel, tocmai acest „unic" a devenit universal: cea dintâi experiență a democrației.

PARTEA A DOUA

Trei posibile istorii ale Revoluției Franceze

I
Catehismul revoluționar*

„Ghinionul francezilor, chiar al muncitorilor, este *amintirea* grandorii apuse. Se impune ca evenimentele să pună o dată pentru totdeauna capăt acestui cult reacționar al trecutului!"

MARX
Scrisoare către Cesar de Paepe
14 septembrie 1870

I

Am revenit deci la bătăliile de odinioară? Fantoma contrarevoluției amenință oare opera marilor înaintași? Așa am putea crede, în ciuda calmului cam mohorât al vieții noastre publice, citind o cărțulie de Claude Mazauric, recent apărută[1], cu o prefață de Albert Soboul: autorul denunță aici cu gravitate o istorie a Revoluției, destinată marelui public, pe care am editat-o acum cinci ani împreună cu Denis Richet[2]. Cartea e suspectată că ar contraveni istoriei de interpretare marxistă pe care au reținut-o Albert Soboul și discipolii săi și, prin asta, ar contraveni cărților scrise de marii predecesori pe care

---

* Acest articol a apărut în *Annales*, nr. 2, martie–aprilie 1971. Publicându-l din nou, intercalez în el o expunere asupra statului în Vechiul Regim (pp. 116–120).

1. C. Mazauric, *Sur la Révolution française*, Ed. Sociales, 1970.

2. F. Furet și D. Richet, *La Révolution française*, 2 vol., Hachette, 1965–1966. Cartea a fost reeditată sub o formă mai puțin costisitoare, Fayard, 1973, și Verviers (Belgia), Marabout, 1979.

aceştia îi monopolizează în profitul lor, de la Jaurès la Georges Lefebvre, cu automulțumirea credincioşilor. Prin aceasta – căci raționamentul are logica sa maniheistă – Richet şi cu mine suntem acuzați că facem jocul „ideologiei burgheze" care ar fi orchestrat lucrarea noastră printr-o „intensă campanie publicitară în presă, la radio, la televiziune". Ascultând doar de propriul curaj, Claude Mazauric nu ezită să modifice în avantajul său, printr-o inovație fără precedent, regulile de rigoare în materie ştiințifică: el mobilizează, într-adevăr, patriotismul cititorilor săi pentru a stigmatiza mai bine ceea ce numeşte „un *parti pris* antinațional" la adversarii săi, bănuiți de slăbiciune față de expansionismul iacobin: „Eu spun ce gândesc", precizează el în această privință, într-o întoarcere asupra lui însuşi suscitată de acest acces de îndrăzneală exaltată. În final, după o lungă expunere, intrepidul cercetător ne furnizează secretul perspicacității sale: „Metoda istoricului este deci teoretic identică aceleia a partidului muncitoresc leninist." Astfel, împotriva unei cărți suspectate de erezie sunt invocate principiile unui dublu proces; avocatul general este drapat în acelaşi timp în gloriile noastre naționale şi în teoria leninistă. Se înțelege că verdictul nu poate fi blând. Acuzații, efectiv, îl căutaseră.

Cititorul va fi înțeles că această dezbatere, în aspectul ei politico-teatral, e în realitate o farsă sau o luptă de umbre. Pe plan politic, nimic şi nimeni nu amenință, în Franța de astăzi, opera Revoluției Franceze: dreapta a încetat, după înfrângerea fascismului, să se definească împotriva Revoluției de la 1789–1794 şi împotriva Republicii. Pe plan universitar, istoriografia „marxistă" (pe care aş numi-o mai curând iacobină) a Revoluției Franceze este astăzi mai mult ca oricând istoriografia dominantă: ea îşi are strămoşii săi, tradițiile sale, canoanele sale, vulgata sa şi nu s-ar putea spune că favorizează gustul impertinenței sau al non-conformismului. Pe scurt, Revoluția Franceză e la putere în societate şi în instituții, mai

ales în cele universitare. Vreau să spun prin asta că pur și simplu nici o dezbatere istorică pe această temă nu mai comportă vreo miză politică reală.

Dacă totuși istoricul continuă să creadă așa ceva, e pentru că are nevoie de această credință: participarea imaginară la luptele cetății e tot atât de reconfortantă pentru studioși pe cât este de iluzorie; ea răsplătește un minimum de deranj cu maximum de satisfacție psihologică. Dar dacă, la rândul ei, această iluzie este resimțită ca o realitate, e pentru că, prin istoria Revoluției Franceze, intelectualul împărtășește sau glorifică valori mereu vii. Constituind fundamentele înseși ale civilizației noastre politice, acestea n-au pierdut nimic din puterea lor de a entuziasma; încetând să fie mizele unor lupte reale, ele nu părăsesc prin aceasta memoria oamenilor. Nu numai pentru că memoria națională, obiect al atâtor preocupări pedagogice, întârzie asupra evenimentelor vieții noastre sociale, ci mai ales pentru că este de o elasticitate aproape nedefinită; căci este clar că orice revoluție – începând cu Revoluția Franceză, dar mai ales Revoluția Franceză însăși – are tendința de a se considera un început absolut, un punct zero al istoriei, dotat cu toate împlinirile viitoare, conținute implicit în universalitatea principiilor sale. De aceea societățile care își revendică o „întemeiere" revoluționară, mai ales dacă aceasta e relativ recentă, au o dificultate deosebită în a-și scrie istoria contemporană[3] . Orice istorie de acest gen este o comemorare a originilor, iar magia aniversării este dată de fidelitatea moștenitorilor, nu de discutarea critică a moștenirii.

În acest sens, este, probabil, inevitabil ca orice istorie a Revoluției Franceze să fie, până la un punct, o comemorare. Comemorare regalistă, prin care sunt deplânse nenorocirile

3. *Cf.* Mona Ozouf, „De Thermidor à Brumaire: le discours de la Révolution sur elle-même", în *Revue historique*, ian.–martie, 1970, pp. 31–66.

regelui şi legitimitatea pierdută. Comemorări „burgheze", prin care se celebrează întemeierea unui nou contract naţional. Comemorare revoluţionară, în care accentul este pus pe dinamica evenimentului fondator şi pe promisiunile de viitor. Din acest punct de vedere, întreaga istoriografie a Revoluţiei Franceze poate fi raportată la evoluţia conjuncturii politice şi sociale din secolele al XIX-lea şi al XX-lea[4]: astfel se obţine un produs cam ciudat, un fel de istorie reziduală, definită în fiecare etapă prin acea parte a prezentului vehiculată în interpretarea pe care o dă trecutului. Acest exerciţiu este incontestabil util, şi chiar salutar, în măsura în care este o conştientizare a condiţiilor ambigue în care se fixează şi se amestecă istoricul şi actualul; dar, fără a exclude posibilitatea că poate duce la o istorie complet relativizată, supusă cererii sociale, punct de ancorare iluzoriu într-o derivă incontrolabilă, el nu se poate limita la simpla constatare a părţii de prezent în orice istorie a Revoluţiei; el trebuie să fie însoţit de o expertiză aparte, pe cât de posibilă, pe atât de precisă, a constrângerilor prezentului *nostru.*

Revoluţia, trecut sau viitor?

E clar că aceste constrângeri sunt departe de a fi la fel de fecunde sau la fel de sterilizante. Prejudecata contrarevoluţionară de exemplu, chiar când constituie fundalul unor istorii ale Revoluţiei de un interes deloc de neglijat, cum este aceea a lui Taine, mi se pare cel mai nefast lucru pentru inteligibilitatea fenomenului; ea are permanent tendinţa de a-l reduce sau de a-l nega; duce, aproape natural, la tipuri de explicaţii moralizante (providenţă, complot etc.) nu tocmai proprii – şi

4. *Cf.* Alice Gérard, *La Révolution française, mythes et interprétations.* 1789–1970, col. „Questions d'histoire", Flammarion, 1970.

e chiar funcția lor – pentru a da seamă de evenimente sau de perioade caracterizate de o activitate excepțională a maselor populare. Pentru a înțelege Revoluția, este nevoie, într-un fel sau altul, s-o și acceptăm: dar totul e în ce fel. Cei mai mari istorici ai secolului al XIX-lea sunt încă hipnotizați de evenimentul care le-a dominat viața; dar nici unul, nici Guizot, nici Michelet, nici, desigur, Tocqueville, nu se cred prin asta autorizați să-l considere familiar, „normal", ușor de înțeles. Dimpotrivă, tocmai uimirea în fața *ciudățeniei* fenomenului este ceea ce constituie determinarea existențială a operei lor istorice. Toți „descentrează" imensul eveniment, ale cărui elemente sau perioade le descompun, restituindu-le într-o evoluție de lungă durată, pentru a-i conceptualiza semnificația (sau semnificațiile). Căci orice analiză într-adevăr istorică a Revoluției începe prin critica, măcar implicită, a ceea ce constituie conștiința manifestă, ruptura vechi/nou situată în inima ideologiei revoluționare: din punct de vedere intelectual, Tocqueville este cel care merge aici, cel mai departe, răsturnând ideea pe care protagoniștii Revoluției au avut-o despre ei înșiși și despre acțiunea lor și arătând că, departe de a fi fost agenții unei rupturi radicale, aceștia au desăvârșit, de fapt, statul birocratic centralizat, început de regii Franței. Cât despre Guizot, conservatorismul său politic îl eliberează de mitologia evenimentului fondator: Revoluția Franceză trebuie să fie un rezultat, și nu un început. Dintre cei trei, Michelet este cel care a interiorizat cel mai mult ideologia revoluționară. Dar el abordează istoria Revoluției după ce a parcurs toată istoria Franței; iar această pasiune a trecutului de dragul trecutului, alături de extraordinara diversificare a analizei sale asupra istoriei revoluționare, îl eliberează de teleologie: căci, pentru ca revoluția să anunțe sau să întemeieze viitorul, trebuie ca ea să fie, cum se spunea sub cea de-a treia Republică, un „bloc".

Ceea ce a consolidat ideologia spontană a unei Revoluții-mamă sunt luptele de la începutul celei de-a treia Republici,

dar şi, mai ales, dezvoltarea mişcării socialiste. Căci aceasta este purtătoarea potențială a unei a doua revoluții, dialectic menită să nege starea de lucruri instaurată de cea dintâi şi să-i realizeze, în sfârşit, promisiunile. Astfel apare această configurație bizară, această ideologie naivă, această schemă lineară după care revoluția-mamă[5] îşi regăseşte în secolul al XX-lea sensul fondator pe care i-l dăduseră, pe moment, propriii săi protagonişti; dar este un sens diferit şi parcă amputat de o mare parte a bogăției empirice a evenimentului, căci este un sens strict selectiv: Revoluția Franceză nu mai este acea răsturnare a valorilor, acea remaniere a statutelor sociale şi a personalului conducător prin care se instalează statul şi societatea franceză contemporană, de la Mirabeau la Napoleon; această revoluție, zisă „burgheză", se opreşte la 9 termidor, tocmai când se termină episodul non-„burghez" al desfăşurării sale: esența sa se situează de acum înainte în perioada iacobină, în momentul în care ideologia moralizantă şi utopică maschează la maximum procesul istoric real, relațiile reale ale societății civile cu statul, investiția afectivă a istoricului naiv în aceste valori şi în această ideologie îi permite să reia, pe contul său, iluzia eroilor anului II şi să înzestreze Revoluția Franceză cu un fel de reduplicare întemeietoare, cu o valoare nu națională, ci universală. Când Albert Soboul vorbeşte despre „mama noastră a tuturor" mă tem că această referință clasică[6] nu sporeşte deloc claritatea dezbaterii; dar măcar limpezeşte, ca o chemare a inimii, profunzimea unei pasiuni.

---

5. Ar fi interesant de studiat de ce revoluția engleză din secolul al XVII-lea nu joacă niciodată rolul de revoluție-mamă în raport cu revoluțiile europene din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea.

6. *Cf.* mai ales D. Guérin, *Bataille autour de notre mère*, vol. II al reeditării din 1968 a cărții *La Lutte des classes sous la Première République*, pp. 489–513. Această referire „maternă" este curentă în secolul al XIX-lea, o găsim mai ales la Michelet şi Kropotkin.

Căci, începând din 1917, Revoluția Franceză nu mai este acea matrice de probabilități pornind de la care poate fi și trebuie elaborată o altă revoluție definitiv eliberatoare; nu mai este acel câmp de posibile descoperiri descris de Jaurès în toată bogăția virtualităților sale. Ea a devenit mama unui eveniment real, iar copilul ei are un nume: Octombrie 1917 și, în general, Revoluția Rusă. Încă din 1920, într-o mică broșură[7], Mathiez subliniază înrudirea dintre guvernarea montagnarzilor, din iunie '93 până în iulie '94, și dictatura bolșevică din anii războiului civil: „Iacobinism și bolșevism sunt, pentru același motiv, două dictaturi, născute din războiul civil și din războiul extern, două dictaturi de clasă, operând cu aceleași mijloace, teroarea, rechiziția și taxele, și propunându-și, în ultimă instanță, un scop asemănător, transformarea societății, și nu numai a societății ruse sau a societății franceze, ci a societății universale" (pp. 3–4). De altfel, cum subliniază Mathiez, bolșevicii ruși n-au încetat să aibă viu în minte exemplul Revoluției Franceze și, în particular, al perioadei sale iacobine. Odată cu sciziunea partidului social-democrat rus în bolșevici și menșevici în 1903, Lenin se sprijinea pe modelul iacobin: „Iacobinul legat în mod indisolubil de *organizația* proletariatului și *devenit conștient* de interesele sale de clasă este tocmai *social-democratul revoluționar*"[8]. Această referință a alimentat o întreagă polemică cu Trotki, cel care, în acea perioadă, înclina spre latura menșevică; într-o carte prea puțin cunoscută[9] și recent reeditată, Trotki subliniază anacronismul

7. *Le Bolchévisme et le Jacobinisme*, Paris, 1920, Librairie de „L'Humanité".

8. Lenin, „Un pas înainte, doi pași înapoi", în *Opere alese*, Ed. Politică, București, 1961, vol. I, p. 428.

9. Trotki, *Nos tâches politiques*, Ed. Pierre Belfond, 1970. Trotki a lăsat voit în umbră această carte, apărută în august 1904; el nu dorea, după ralierea la bolșevici, în 1917, ca imaginea sa politică să fie pătată de această opoziție „de dreapta" față de Lenin.

analizei lui Lenin. Căci, ori „iacobinul... este legat de «organizarea proletariatului devenit conștient de interesele sale de clasă» și atunci încetează să fie iacobin"[10]; ori... este iacobin, adică radical diferit de social-democratul revoluționar: „Două lumi, două doctrine, două tactici, două mentalități, despărțite de o prăpastie..."[11], încheie el, la capătul unei lungi analize istorice a momentelor de impas și a nebuniilor ideologice ale terorismului iacobin. Dar această chemare la ordine intelectuală, de o ortodoxie ireproșabilă, nu a împiedicat, desigur, telescoparea permanentă a celor două revoluții în conștiința revoluționarilor ruși. Se știe, de exemplu, că, după moartea lui Lenin, în momentul în care spectrul lui „termidor" dă târcoale, Stalin leagă o alianță tactică cu Zinoviev și Kamenev bazându-se pe frica lor comună de un nou Bonaparte, care nu este altul decât Trotki, fost șef al Armatei Roșii.

Această contaminare n-a funcționat doar în mintea protagoniștilor istoriei din secolul al XX-lea; ea există și în spiritul istoricilor Revoluției Franceze, și asta cu atât mai mult cu cât istoriografia Revoluției, în Franța cel puțin, a fost în majoritate de stânga. „Deplasarea" Revoluției Franceze de către Revoluția Rusă, prin transferarea accentului și a curiozității de pe '89 pe '93, a avut de altfel consecințe pozitive în domeniul erudiției: a incitat puternic la studierea mai îndeaproape a rolului claselor populare urbane în procesul revoluționar, iar cărți importante precum *La Vie chère* de Mathiez[12], *Bras nus* de Daniel Guérin[13], sau *Les Sans-culottes* de Albert Soboul[14]

10. *Op. cit.*, p. 184.

11. *Op. cit.*, p. 189.

12. A. Mathiez, *La Vie chère et le mouvement social sous la Terreur*, Paris, 1927, reed. Payot, 1973, 2 vol.

13. D. Guérin, *Les Luttes de classes sous la Première République*, 2 vol., *op. cit.*

14 A. Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II*, La Roche-sur-Yon, 1958.

îi datorează probabil faptul de a fi fost concepute[15]. Este clar, într-adevăr, şi există destule exemple, de la Tocqueville la Max Weber, că întrebările asupra prezentului pot ajuta în interpretarea trecutului.

Cu condiția, evident, ca aceste întrebări să rămână întrebări, o serie de ipoteze noi, şi nu o proiectare mecanică şi pasională a prezentului asupra trecutului. Or, fiind însoțită, ca într-o gamă minoră, de un alt discurs, implicit, asupra Revoluției Ruse, interpretarea Revoluției Franceze n-a câştigat în bogăție şi profunzime; discursul latent a proliferat ca un cancer în interiorul analizei istorice, până la a-i distruge însăşi complexitatea şi semnificația. Observ cel puțin trei direcții ale fenomenului: mai întâi, căutarea, în istoria Revoluției Franceze, de precedente justificatoare ale istoriei revoluționare şi postrevoluționare ruse.[16] Să luăm ca exemplu epurările în interiorul grupului conducător al Revoluției, constituind o caracteristică comună celor două istorii: Stalin, ca şi Robespierre, şi-a lichidat vechii tovarăşi în numele luptei împotriva contrarevoluției. Prin urmare, cele două interpretări „spontane" ale epurării – exemplul francez venind în ajutorul celuilalt – s-au întărit şi cristalizat în jurul unei idei: contrarevoluția se află în revoluție, de unde trebuie smulsă. O comparație veritabilă şi eventual fecundă a celor două fenomene ar fi constat în a examina, în ambele cazuri – şi ele sunt desigur foarte diferite – cum funcționează procesul efectiv identic de divizare şi de lichidare a grupului conducător inițial. În loc de asta, a funcționat mecanismul de justificare a prezentului prin trecut, caracteristic istoriei teleologice.

---

15. Am putea adăuga lucrările importante ale şcolii engleze, mai ales acelea ale lui E. Hobsbawm şi G. Rudé. Mai indiferent față de marxism, R. Cobb mi se pare că aparține altei inspirații.

16. Revoluția Rusă are într-adevăr, în istoriografia „leninistă", privilegiul de a fi marcată de o elasticitate nedefinită: nu e niciodată terminată.

A doua direcție: substituirea cu un marxism extraordinar de simplificat și de simplificator a câteva analize, uneori contradictorii, pe care ni le-au lăsat Marx și Engels asupra Revoluției Franceze.[17] Este vorba de o simplă schemă lineară a istoriei în care revoluția burgheză, adunând în spatele ei țărănimea și masele urbane, permite trecerea de la modul de producție feudal la modul de producție capitalist; dictatura montagnardă, socotită episodul cel mai „popular" al procesului, este învestită în același timp cu semnificația cea mai „progresistă": aceea de a duce „până la capăt", prin război și teroare, sarcinile trasate dinainte revoluției burgheze și, în același timp, de a anunța eliberările ce vor veni și mai ales, în mod specific, Revoluția din Octombrie 1917. Revoluția se găsește, astfel, din ce în ce mai descentrată în raport cu propria sa realitate cronologică, trasă dinspre '89 spre '93, apoi subit întreruptă în iulie '94, tocmai atunci când flăcările ei cuprind Europa și se instalează în Franța. Conceptul de „revoluție burgheză" devine îndoielnic, îmbrățișând mult prea larg un proces cronologic redus la cele două extremități ale sale.

Dacă această contradicție evidentă nu-l jenează pe istoricul „marxist" (în sensul definit mai sus) e pentru că e mai puțin marxist decât neo-iacobin. El suprapune o schemă marxistă, vehiculată de Revoluția sovietică, peste o investiție

17. Redactarea acestui articol m-a făcut să-i recitesc pe Marx și Engels; textele pe care aceștia le consacră Revoluției Franceze sunt pasionante, dar aproape întotdeauna aluzive, uneori greu de conciliat; ele ar merita un inventar și o analiză sistematică, pe care sper s-o public într-o zi, cu ajutorul prietenului meu, Kostas Papaioannou. Mă voi limita aici, printr-o folosire necesarmente eclectică a operelor lui Marx și Engels, să arăt în ce măsură interpretarea pe care o propune Mazauric le este infidelă. În ceea ce privește textele lui Marx și Engels încă netraduse în franceză, mă voi referi la ediția germană de opere complete: Marx-Engels, *Werke*, 39 vol., ed. Dietz, Berlin, 1961–1968.

politico-afectivă puternică și care este interpretarea Revoluției Franceze prin ea însăși în același timp ca fondatoare a „marii națiuni" și ca eliberatoare a societății universale, cu alte cuvinte într-o mai mare măsură „iacobină" decât „constituantă". Ceea ce-i place istoricului marxist în Revoluția sovietică este tocmai ce observase, încă din 1920, Mathiez, care nu era marxist: suprapunerea a două imagini eliberatoare, constituind trama istoriei noastre contemporane văzută ca religie a progresului, în care Uniunea Sovietică joacă în cea de-a doua imagine rolul exercitat de Franța în cea dintâi. Puțin importă că istoria ultimelor decenii i-a adus acestei construcții dezmințiri cărora ea n-ar fi trebuit să le supraviețuiască: ideologia are în mod sigur drept funcție să mascheze realitatea și deci să-i supraviețuiască. Istoricul neo-iacobin, intoxicat de ideea unei națiuni învestite cu rolul de far călăuzitor al omenirii, nu prea vrea să iasă de sub balonul cu oxigen. Iată-l însă că, o dată în plus, prin vocea lui Albert Soboul, reînnoiește „lecțiile" unei istorii care este o pedagogie a progresului și vorbește despre '93 la prezent: „Cine n-ar recunoaște că unele dintre problemele de astăzi ale mișcării revoluționare erau deja, sub o altă formă, în inima complexului și teribilului joc social și politic al anului II?"[18]

Astfel s-a constituit, la nivelul interpretării Revoluției Franceze, un fel de vulgata leninisto-populistă, pentru care „micul tratat"[19] al lui Soboul este fără îndoială cel mai bun exemplu și pentru care canoanele par cu atât mai puternic stabilite, cu cât anexează ca suport întreaga istoriografie „de

18. Prefața lui A. Soboul la cartea citată a lui C. Mazauric, p. 2.

19. A. Soboul, *Precis d'histoire de la Révolution française*, Paris, 1962. Vom găsi o ilustrare cam caricaturală a acestei interpretări canonice a Revoluției în postfața aceluiași autor la reeditarea recentă a lucrării *Quatre-vingt-neuf* de Georges Lefebvre: „Revoluția Franceză în istoria lumii contemporane".

stânga" a Revoluției, de la Jaurès la Georges Lefebvre[20]. Rău de cel ce se îndepărtează de ea, căci prin asta îi trădează pe Danton și Jaurès, pe Robespierre și Mathiez, Jacques Roux și Soboul. În acest amalgam extravagant, care este aproape forțat, vom recunoaște spiritul maniheist, sectar și conservator al unei istoriografii care substituie judecata de valoare conceptului, finalitatea cauzalității, argumentul de autoritate discuției. Noii Teilhard de Chardin ai revoluției iacobine de două ori fondatoare își regăsesc vechiul leagăn, lumea politică imaginară cu două dimensiuni unde sunt învestiți cu rolul de apărători ai poporului. Astfel supraviețuiește prin ei, în același timp ca moștenire, ca prezent și ca viitor, alternativa revoluție/contrarevoluție pe care sunt însărcinați să o povestească și să o transmită de-a lungul unei istorii care e în mod inseparabil comuniune și pedagogie. Orice *altă* istorie a Revoluției, adică orice istorie care încearcă să scape acestui mecanism de identificare spontană cu obiectul și cu valorile pe care chiar trebuie să le expliciteze este, din această cauză, necesarmente contrarevoluționară, chiar antinațională: „logica" raționamentului este impecabilă, aproape că nu e vorba de un raționament, ci de ritualul reînnoit, și de-acum sclerozat, al comemorării. Este mormântul soldatului necunoscut; nu cel de pe Marna, cel de la Fleurus.

II

Ultima carte a lui Albert Soboul[21] este o perfectă ilustrare a acestui tip de istorie; din acest punct de vedere, el nu e atât

20. Voi reveni mai jos asupra importanței și semnificației operei lui G. Lefebvre, care îmi par ilegitim preluate, chiar la nivelul interpretării, de Albert Soboul și discipolii săi.

21. A. Soboul, *La Civilisation et la Révolution française*, vol. I: *La Crise de l'Ancien Régime*, Arthaud, 1970.

de neglijabil cum ne-ar face să credem procedeele sale de compoziție[22]. Căci, prin însăși simplitatea sa, arhitectura lucrării dezvăluie toate secretele acestei conștiințe istorice în același timp comemorative și finaliste.

Istoric al Revoluției Franceze, A. Soboul propune un titlu promițător, împrumutat de la programul colecției[23]; *La Civilisation et la Révolution française* (*Civilizația și Revoluția Franceză*). Infidel acestui anunț îmbietor, care ne-ar fi plimbat în toată lumea, în căutarea imensei moșteniri culturale, el ne oferă, într-o manieră mai clasică, o „criză a Vechiului Regim", care este o privire sumară asupra secolului al XVIII-lea francez. De la primele pagini e clar că tot secolul este o criză; că toate elementele de analiză, la toate nivelurile istoriei, converg spre 1789, aspirate parcă de inevitabila încununare care le întemeiază *a posteriori*: „Filozofia, inserându-se strict în linia generală a istoriei, în concordanță cu mișcarea economiei și a societății, a contribuit la această lentă maturizare care s-a transformat brusc în revoluție, încununând secolul Luminilor" (p. 22).

Oarecum derutat de acest exordiu, care îl surprinde nepregătit și îi demolează dintr-o lovitură o mulțime de propoziții metafizice, cititorul se repede la „tabla de materii"; vrea să știe dacă e cazul să continue! Aici îl așteaptă o altă surpriză: planul. Patru părți: țăranii, aristocrația, burghezia, „starea a patra", cu alte cuvinte clasele populare urbane. Desigur, orice plan este arbitrar și are prin definiție anumite constrângeri logice. Dar acesta îl obligă pe istoricul secolului al XVIII-lea la niște acrobații. El trebuie să ciopârțească în categorii sociale demografia, conjunctura economică, politica, cultura, să trateze, de exemplu, despre „Lumini" în partea a doua, consacrată

22. *Cf.* punerea la punct apărută în *Annales E.S.C.*, septembrie–octombrie 1970, p. 1464–1496.

23. *Les Grandes civilisations*, Arthaud.

aristocrației, apoi despre „filozofi" în cea de-a treia, referitoare la burghezie; sau să nu introducă statul absolutist decât *à propos* de aristocrație și oarecum în treacăt, prin prisma singurelor legături pe care monarhia le întreținea cu nobilimea. Albert Soboul se consacră imperturbabil acestei chirurgii neo-aristotelice, în care clasele funcționează ca niște categorii metafizice.

Deși și-a asumat riscurile unui decupaj atât de artificial, am vrea să credem că n-a făcut-o doar din oboseala de a reorganiza o materie pe care o înfățișase deja în acest cadru conceptual, sub un titlu diferit însă și, de altfel, mai exact.[24] A făcut-o mai degrabă pentru că, în viziunea sa, oricare ar fi titlul formal în care e îmbrăcată, orice istorie a secolului al XVIII-lea francez trimite implicit la două propoziții fundamentale: 1. Secolul al XVIII-lea este caracterizat printr-o criză generală a Vechiului Regim, pe care o semnalează „concordanțele" evoluției, la toate nivelurile realității istorice; 2. Această criză este esențialmente de natură socială și trebuie analizată în termenii conflictelor de clasă. Or, din aceste două propoziții, cea dintâi este sau tautologică, sau teleologică, sau și una, și alta. Ea scapă, în orice caz, prin chiar imprecizia ei, oricărui criteriu rațional de judecată. A doua este o ipoteză istorică; este ipoteza Revoluției Franceze despre ea însăși, în momentul în care izbucnește evenimentul și chiar puțin mai înainte. Secolul al XVIII-lea al lui Soboul este cel al lui Sieyès și al pamfletului său *Qu'est-ce que le Tiers État?*, un secol cu totul înghițit, cu totul determinat de conflictul aristocrație/starea a treia, și care evoluează în întregime în funcție de această contradicție socială. Niciodată tirania exercitată asupra istoriei secolului al XVIII-lea de evenimentul revoluționar n-a fost mai naiv pusă în evidență. Ne putem, într-adevăr,

24. A. Soboul, *La Société française dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, C.D.U., 1969.

întreba dacă e o mare reușită intelectuală pentru un istoric ca, după o sută optzeci de ani de cercetări și interpretări, după atâtea și atâtea analize în detaliu și în ansamblu, să împărtășească această imagine despre trecut pe care și-o făceau chiar eroii Revoluției Franceze; și dacă nu cumva e o performanță cam paradoxală, pentru o istoriografie pretins marxistă, să se alinieze conștiinței ideologice contemporane cu evenimentul pe care încearcă să-l explice. Pentru Soboul, ca și pentru Sieyès, Revoluția din '89 nu este un viitor posibil al societății franceze din secolul al XVIII-lea; este singurul ei viitor, încununarea, scopul, chiar sensul ei. Așa cum pepenele lui Bernardin de Saint-Pierre este făcut pentru a fi mâncat în familie, secolul al XVIII-lea al lui Soboul este tăiat în felii pentru a fi gustat în 1789. Dar ce mai rămâne din el?

Autorul s-a simțit, îmi imaginez, oarecum încurcat, căci a suprapus, *in extremis*, peste decupajul său sociologic, un capitol de concluzii al cărui titlu îl reia pur și simplu pe cel al cărții: „Criza Vechiului Regim". Or, nu e vorba de o veritabilă concluzie, ci de o nouă expunere, de altfel clasică, despre originile imediate ale Revoluției: interciclul economic de regres al lui Labrousse, criza socială, epuizarea Luminilor, neputința statului, revolta aristocratică. Atunci, unde se situează „criza" Vechiului Regim? În acești ani '80 pe care Soboul îi descrie în concluzie sau în densitatea cronologică a contradicțiilor sociale ale secolului? Toate acestea nu sunt niciodată destul de clare pentru cititor, dar se pare că răspunsul, măcar implicit, este: și aici, și acolo. Secolul adună materialele incendiului, iar anii '80 aduc scânteia. Astfel că irupția ultimă a temporalității în analiza stratificărilor sociale nu modifică nici decupajul conceptual, nici filozofia finalistă a analizei. Dimpotrivă, intervine pentru a le confirma. Este noua Providență a noului teolog.

În acest pat al lui Procust, ce devine bietul secol al XVIII-lea? Un vast câmp de contradicții sociale latente, purtătoare ale

viitorului care le e repartizat, adică ale fronturilor de clasă din 1789–1793: de o parte burghezia și aliații săi „populari", țăranii și „starea a patra" a orașelor, de cealaltă aristocrația.

Problema drepturilor senioriale și a „reacției feudale"

În această analiză, țăranii își iau partea leului și aproape jumătate din text: le sunt consacrate 200 de pagini, după părerea mea cele mai bune din carte. Albert Soboul face sinteza numeroaselor lucrări asupra țărănimii în Vechiul Regim și analizează complet diferitele aspecte ale vieții rurale: cadru social, tehnologie, demografie, munci zilnice, culturi și credințe etc.

Din aceste pagini emană o simpatie concretă pentru lumea satelor și o înțelegere a vieții celor umili, ceea ce le conferă o savoare de necontestat. Pe planul interpretării fundamentale, totuși, analiza ridică o imensă problemă pe care o tranșează cam repede: aceea a drepturilor senioriale și a ponderii feudalității în satele franceze ale secolului al XVIII-lea.

Orientarea analizei lui Soboul e clară: pe plan conceptual, deși nu ignoră, desigur, distincția între „feudal" și „seniorial", așa cum nici juriștii Revoluției Franceze nu o ignorau[25], el amestecă în mod constant cele două noțiuni, așa cum le-a amestecat și ideologia revoluționară. Ceea ce îi permite, la nivelul analizei istorice, să vorbească despre un „complex" sau un „regim feudal" care definea esențialul raporturilor economice și sociale la țară. Cu prețul unei confuzii constante de vocabular între „feudal", „seniorial", „aristocratic", istoricul se aliniază și aici la conștiința contemporană sau imediat

25. *Cf.* Merlin de Douai (citat de A. Soboul, p. 67) și rapoartele sale către Adunarea Constituantă în numele Comitetului feudal din 4 septembrie 1789 și 8 februarie 1790.

posterioară evenimentului pe care-l descrie[26]; iată-l prizonier al împărțirii făcute de ideologia lui '89 între „vechi" și „nou", vechiul fiind definit ca „feudal". Prin urmare, iată-l constrâns să pună pe seama acestei „feudalități" toate aspectele negative și în final „explozive" ale societății rurale, exploatarea țăranului, mizeria, blocajul productivității agrare, lentoarea dezvoltării capitaliste. Cum acest „regim feudal" suportase totuși asalturi grele în Franța ultimelor patru sau cinci secole, vechea idee a unei „reacții aristocratice"[27] (p. 89) vine în ajutorul unui concept amenințat. Pentru moment, ne-am crede la ședință, în seara faimoasei nopți de 4 august.

Cum se știe, analiza statistică, la nivel național, a ponderii relative a drepturilor senioriale în renta funciară – și în venitul țărănesc și nobiliar – nu este disponibilă și nici nu va fi prea curând: drepturile sunt incredibil de diverse, iar sursele sunt risipite, datele rurale sunt puțin susceptibile de a fi grupate în serii statistice. Soboul scrie la p. 44: „Renta funciară, *feudală în esență*, domină viața agricolă..." Propoziția (în ceea ce am subliniat) este evident falsă pentru Franța secolului al XVIII-lea, în care veniturile provenite din cele trei tipuri de arendare: *fermage**, *métayage*** și *faire valoir direct**** sunt incontestabil mai importante decât acelea ale drepturilor

26. Același procedeu la Mazauric, *op. cit.*, pp. 118–134. „Marxismul" este redus la un mecanism de justificare a conștiinței contemporane evenimentului.

27. Soboul identifică aici, ca și în alte locuri, noțiunile de aristocratic, seniorial și feudal.

* *fermage* – procedeu de exploatare a pământurilor în care cultivatorul care ia în arendă un teren se angajează să plătească o sumă fixă proprietarului (în bani sau în mărfuri) (*n. tr.*).

** *métayage* – mod de exploatare a pământului care prevede o remunerare a cultivatorului și a proprietarului pe baza unei împărțiri a recoltei (*n. tr.*).

*** *faire-valoir direct* – mod de exploatare în care pământurile sunt cultivate chiar de proprietar (*n. tr.*).

senioriale, şi surprinde la un specialist; dar care este, dacă pot spune astfel, gradul ei de inexactitate? Asta este important. Numeroasele monografii de care dispunem atestă o realitate foarte diferită în această privință: țăranii lui Le Roy Ladurie, într-un Sud care a fost relativ puțin „feudalizat", par să fi lichidat renta seniorială foarte devreme, încă de la începutul secolului al XVI-lea.[28] În Sarthe, după P. Bois[29], cuantumul redevenței senioriale pare foarte scăzut şi chiar infim în interiorul rentei funciare, în raport cu volumul arendei. Iar revizuirea cărților de drepturi senioriale* operată în secolul al XVII-lea nu duce la apariția de drepturi suplimentare. „Putem spune, conchide P. Bois, fără să exagereze prea mult, că problema rentelor senioriale nu-l priveşte pe țăran." La fel se întâmplă şi în Auvergne, regiunea studiată de A. Poitrineau[30], unde procentajul drepturilor senioriale în raport cu produsul net nu pare a depăşi 10%, dar, de această dată, cu o tendință de creştere în cursul secolului. Dimpotrivă, în Bretania lui J. Meyer[31], ca şi în Burgundia lui Saint-Jacob[32], recent reluată în studiu de R. Robin[33], partea seniorială din produsul net

28. Le Roy Ladurie, *Les paysans de Languedoc*, S.E.V.P.E.N., *cf.* vol. I, pp. 291–292.

29. Bois, *Paysans de l'Ouest*, Mouton, 1960, *cf.* pp. 382 şi urm.

* *terrier* – registru conținând lista persoanelor care depindeau de o seniorie, precum şi drepturile seniorului, volumul censului şi al rentelor (*n. tr.*).

30. Poitrineau, *La Vie rurale en Basse-Auvergne au XVIII^e siècle, 1726–1789*, Paris, 1965, *cf.* vol. I, pp. 342 şi urm.

31. Meyer, *La Noblesse bretonne au XVIII^e siècle*, S.E.V.P.E.N., 1966, *cf.* mai ales vol. II. Mărimea relativă a drepturilor senioriale nu-l împiedică pe J. Meyer să conchidă (p. 1248) că „drepturile senioriale propriu-zise, oricât de mari ar fi, reprezintă un procent destul de scăzut din veniturile nobilimii".

32. P. de Saint-Jacob, *Les Paysans de la Bourgogne du Nord au dernier siècle de l'Ancien Régime*, 1960.

33. R. Robin, *La Société française en 1789: Semur-en-Auxois*, Plon, 1970.

rămâne importantă, mai ales din cauza drepturilor în natură; supracensul* în Bourgogne, iar în Bretagne drepturile adiacente domeniului arendat** par adevăratele drepturi senioriale apăsătoare din punct de vedere economic.

Nu este deci posibil, în faza actuală a cunoştinţelor noastre, să vorbim despre o „reacție feudală" în secolul al XVIII-lea ca despre un proces obiectiv în interiorul economiei şi al societății agrare din secolul al XVIII-lea. Nici măcar nu e sigur că drepturile senioriale reale, care apăsau cu prioritate asupra proprietarului deoarece, ca şi dijma, erau deduse din valoarea locativă, au afectat în mod sensibil nivelul vieții celui mai sărac dintre țărani: micul cultivator. Dar chiar dacă inversul era exact, chiar dacă o creştere a taxelor senioriale era la originea unei sărăciri a țăranilor la sfârşitul secolului al XVIII-lea, nu rezultă că mişcarea ar fi fost de natură aristocratică şi „feudală" (în sensul dat de Soboul, adică în acelaşi timp nobiliară şi anticapitalistă): A. Poitrineau a publicat de curând[34] o curbă foarte interesantă care arată creşterea comercializării senioriilor în Auvergne în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea şi integrarea lor crescândă în producția pentru piață. Şi în legătură cu Burgundia de la mijlocul secolului al XVIII-lea, P. de Saint-Jacob (care pare de altfel rezervat în ceea ce priveşte folosirea termenului de „reacție seniorială"[35]) a arătat cum senioria, prin intermediul perceptorului*** se integrează în

---

* *champart* – drept feudal pe care îl aveau unii seniori de a ridica o parte a recoltei de la arendaşii lor (*n. tr.*).

** *domaine congéable* – domeniu arendat pentru o perioadă de timp nedefinită, dar al cărui proprietar poate oricând să rezilieze contractul de arendare (*n. tr.*).

34. A. Poitrineau, *op. cit.*, vol. II, p. 123.

35. P. de Saint-Jacob, *op. cit.*, p. 434.

*** *fermier des droits* – funcționar care percepea taxele, stabilind dinainte, cu regele, suma acestora; salariul său era reprezentat de diferența dintre suma stabilită şi ceea ce se strângea în mod concret (*n. tr.*).

ceea ce el numește „revoluția fiziocratică", adică dezvoltarea capitalismului la țară[36]. În loc de o „reacție aristocratică", nu s-ar cuveni oare să vorbim, cum cerea Cobban[37], *mai degrabă de o îmburghezire* a senioriei? Din acest punct de vedere, rezistența țărănească față de seniorie poate să nu fie antiaristocratică sau „antifeudală", ci antiburgheză și anticapitalistă, iar entuziasmul nopții de 4 august nu e acela al unui front de clase reunite în interes comun, ci masca unui dezacord sau cel puțin a unei neînțelegeri radicale. De altfel, e absolut evident că abolirea drepturilor senioriale n-a înlăturat, în istoria societății rurale franceze, rezistențele la dezvoltarea capitalismului. După cum sugerează cartea lui P. Bois, ostilitatea țăranului față de seniorie nu este, poate, decât forma arhaică a opoziției sale la schimbarea economică.

În acest sens, un articol german recent[38] avansează o ipoteză interesantă; pornind de la o comparație între Bavaria și Franța, el arată că, spre deosebire de Germania de la vest de Elba, unde clerul și nobilimea, păstrându-și proprietatea eminentă, au abandonat toată vechea rezervă țăranilor arendași*, care au astfel 80–90% din proprietatea utilă, în Franța, dimpotrivă, fenomenul esențial al evoluției senioriei a fost arendarea rezervei, care se extinde între secolele al XVI-lea și al XVIII-lea în detrimentul arendării pe bază de cens**,

36. P. de Saint-Jacob, *op. cit.*, pp. 469–472.

37. A. Cobban, *The Social Interpretation of the French Revolution*, Cambridge University Press, 1964, p. 47.

38. Eberhard Weis, „Ergebnisse eines Vergleichs der grundherrschaftlichen Strukturen Deutschlands und Frankreichs vom 13 bis zum Ausgang des 18 Jahrhunderts", în *Vierteljahrschrift für sozial und Wirtschaftsgeschichte*, 1970, pp. 1–14.

* *tenanciers* – țărani care cultivau sau posedau pământuri și depindeau de un fief, plătind seniorului censul și alte taxe. (*n. tr.*).

** *censive* – pământ arendat contra unui cens plătit anual seniorului (*n. tr.*).

detestată de nobili în virtutea devalorizării censului: la sfârșitul secolului al XVIII-lea, țăranii-arendași francezi nu au mai mult de o treime din sol, ceea ce, contrar unei opinii răspândite, nu este mult. Această analiză comparată a evoluției senioriei în Franța și Germania occidentală are avantajul de a explica pauperizarea rurală franceză în ajunul Revoluției și prezența unui vast proletariat țărănesc căruia nu îi găsim echivalent de cealaltă parte a Rinului, unde 90% din pământ circulă între cultivatori și proprietari. Dar ea subliniază, în același timp, că dezvoltarea capitalismului rural în Franța a trecut prin arendarea *(fermage)* rezervei. Departe de a se opune acestei treceri, senioria, cu vechilii și intermediarii ei burghezi, i-a servit chiar drept vehicul[39]. Și există toate șansele ca P. Bois să aibă dreptate și ca, protestând împotriva unor drepturi senioriale reziduale și secundare – dar cu atât mai puternic resimțite psihologic cu cât constituiau o taxă marginală asupra unor terenuri marginale –, țăranii francezi de la sfârșitul secolului al XVIII-lea să fi atacat, în realitate, capitalismul funciar.

Dacă totuși ideea confuză a unei reacții aristocratice caracterizate printr-o agravare a drepturilor senioriale este, de atâta timp, acceptată de istorici, aceasta nu e doar pentru că e în concordanță cu o viziune simplistă a luptei de clasă și a dispunerii alianțelor; sau pentru că îi permite lui Albert Soboul să regăsească un marxism de școală elementară, scriind că „transformarea capitalistă a agriculturii cerea abolirea feudalității și a privilegiului" (p. 89). Ci, mai ales, pentru că această idee se sprijină pe o serie de mărturii „literare" din secolul al XVIII-lea și în primul rând pe caietele stărilor generale. Or, discuția asupra valorii documentare a caietelor – și Dumnezeu știe cât de bogată a fost această discuție de la

39. Găsim remarcabile ilustrări ale acestui fapt în *Études orléanaises* (Paris, 1962–1963) de Georges Lefebvre, vol. I, cap. I, „Les campagnes orléanaises".

începutul secolului încoace – a insistat până acum asupra problemei de a ști dacă și în ce măsură autorii fiecărui caiet au fost fideli dorințelor reale ale comunităților lor. Presupunând că răspunsul la această problemă este pozitiv – așa cum și este, cel mai adesea –, mai există o condiție prealabilă utilizării caietelor, probabil mai importantă. Oare trebuie citite aceste texte ca mărturii asupra realității sau ca documente asupra stării de spirit politice și asupra ideologiei societății franceze din '89? Înclin, ca și R. Robin, care a oferit un exemplu în acest sens[40], spre al doilea tip de lectură. Cel puțin mi se pare prealabil celui dintâi; trebuie descris mai întâi conținutul caietelor, la fiecare nivel sociologic, înainte de a opera comparația cu viața socială reală din care au ieșit.

E adevărat, caietele țărănești sunt adesea pline de doleanțe îndreptate împotriva drepturilor senioriale. Mai puține totuși decât cele referitoare la dijmă, mi se pare, și la bir, cele două plăgi prin excelență ale comunităților rurale. Dintre drepturile senioriale, caietele țărănești atacă adesea mai puțin drepturile reale decât drepturile personale, *les banalités**, *la chasse***. Cât despre ideea unei recrudescențe a acestor drepturi într-un trecut recent, e adevărat, apare și ea, mai ales sub forma ostilității față de funcționarii ce răspundeau de cărțile de drepturi; dar, chiar presupunând, ceea ce e departe de a fi adevărat în această formă, că aceste caiete țărănești sunt unanime în a se plânge de o creștere a taxelor senioriale, ce-ar dovedi asta? Aproape nimic.

Îmi imaginez, efectiv, că dacă s-ar organiza, în Franța rurală de astăzi, o consultare de tip '89, cu redactarea unor do-

40. R. Robin, *op. cit.*, pp. 255–343.

* *les banalités* – obligația supușilor de pe o seniorie de a se folosi de cuptorul, moara... stăpânului, plătind o taxă (*n. tr.*).

** *la chasse* – parte a domeniului rezervată pentru vânătoare (*n. tr.*).

leanțe, aceste caiete moderne ar fi în mod unanim împotriva impozitului, deși țăranii francezi sunt o categorie socială vizibil subimpozitată de vreo sută cincizeci de ani încoace. E în natura unui text politic și a conștiinței politice, oricât de frustă ar fi, să impute răul oamenilor, și nu lucrurilor; este ceea ce Ernest Labrousse[41], care rămâne marele istoric marxist al originilor Revoluției Franceze, numește foarte just „imputarea făcută politicului". Mizeria de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, care a lăsat atâtea urme irecuzabile, poate fi datorată creșterii demografice; a fost nevoie ca acești 5 sau 6 milioane de supuși suplimentari ai regelui Franței să-și facă un locșor sub soare. Ea e înscrisă de asemenea în admirabilele curbe ale lui E. Labrousse, în care prețurile contractelor de închiriere – adică ale rentei funciare, în forma sa cea mai „burgheză" – urcă cu mult mai repede decât salariile și chiar decât prețurile.[42] Dar cum ar putea să știe asta țăranii sau chiar notarul local? Cum să nu se întoarcă ei, aproape spontan, împotriva castelului și împotriva oamenilor care constituie imaginea locală a puterii? După cum a menționat R. Robin, referindu-se la Caietele din Auxois[43], doleanțele comunității rurale nu sunt cele din analiza istorică sau economică, ci cele ale vieții concrete, impozitul, dijma, terenurile pentru vânătoare (*la chasse*) ceea ce i se ia, ceea ce i se interzice. De fapt, consultarea are loc în primăvara lui '89, în plină conjunctură

41. E. Labrousse, *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution*, Paris, 1943. Introducere generală, p. 47.

42. E. Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1932. *Cf.* cartea VII, cap. 2: Labrousse sugerează de altfel explicit, în *La Crise de l'économie française...*, ideea pe care o dezvolt aici: că „reacția seniorială" stă esențialmente pe planul economic, în creșterea arendelor (*fermage*) în valoare reală, în procentaj din produsul net („Introducere generală", p. 45).

43. R. Robin, *op. cit.*, pp. 298–313.

de criză; cum să nu fi căutat masa imensă a țăranilor săraci în trecutul recent şi în creşterea taxelor operate asupra muncii sale motivele dificultăților?

Că seniorul sau, în cazul dijmei, clerul, a jucat probabil rolul de țap ispăşitor al crizei, nimeni n-a demonstrat-o mai bine decât P. Bois, pe exemplul – limitat, e drept – al departamentului Sarthe, în capitolul pe care cartea sa îl consacră analizei caietelor.[44] Se constată, într-adevăr, că nu există nici o relație între intensitatea nemulțumirii țăranilor față de abuzurile comise de stările privilegiate, realitatea obiectivă a taxelor către seniori sau a dijmelor şi comportamentul politic al comunităților luate în considerație. Dimpotrivă, tocmai în vestul departamentului caietele sunt mai aspre la adresa stărilor privilegiate şi, mai ales, împotriva clerului[45], fără să găsim vreo justificare obiectivă a acestei atitudini în suprafața proprietății ecleziastice sau în cuantumul dijmei; şi tocmai această parte a departamentului va fi terenul revoltei şuanilor, în timp ce sud-estul, ale cărui caiete sunt, dimpotrivă, deosebit de moderate față de cei privilegiați, va constitui reduta fidelității republicane.Cu alte cuvinte, nu în organizarea *post factum* a unui imaginar front de clasă anti-„feudal", consolidat de o „reacție aristocratică" la țară, trebuie căutate secretele stării de spirit şi ale comportamentului țăranilor.

De unde vine atunci acest tip de frustrare difuză, dar fundamentală şi foarte vie, în societatea franceză de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, în raport cu nobilimea şi cu stările privilegiate? Mi se pare că „reacția aristocratică" este într-o mai mare măsură o realitate psihologică, politică şi socială decât un dat al vieții economice. Secolul al XVIII-lea asistă la

44. P. Bois, *op. cit.*, pp. 165–219.

45. Ansamblul caietelor din viitorul departament Sarthe nu este decât vag antinobiliar.

producerea unui fel de exasperare a snobismului nobiliar[46] și, prin ricoșeu de-a lungul întregii piramide sociale, a unei exacerbări a lumii *diferenței*. Într-una dintre notele tezei sale, J. Meyer citează un text cât se poate de amuzant în această privință[47]; este vorba despre un pamflet anonim, împotriva președinților cu tocă ai parlamentului din Bretania, care constituie un manual ironic al bunei funcționări a președinției magistraților: „Pentru că suntem puțin numeroși, nu putem fi totdeauna împreună. Trebuie să știi să fii singur și să te plictisești cu demnitate; este studiul nostru continuu; se formează din asta o obișnuință și în prezent prefer onoarea de a mă plictisi de unul singur sau cu vreun președinte, în locul plăcerii pe care aș avea-o cu niscaiva consilieri sau gentilomi; nu ajungi la acest grad de perfecțiune decât după o lungă obișnuință a președinției."

Robă, finanță sau spadă – dar aceste distincții intranobiliare au din ce în ce mai puțin sens pe măsură ce ne apropiem de sfârșitul secolului, ca și cum ele nu slăbesc decât pentru a întări cealaltă distincție, aceea a marii „tranziții" sociale care separă nobilimea de lumea de rând –, există o exacerbare a „rasismului" nobiliar. Dar această încleștare a nobilimii de protocol și de aparențele puterii nu este în mod necesar în relație cu o consolidare a prelevărilor sale economice asupra țărănimii. Dimpotrivă, ea poate fi semnul că nobilii, privați de putere de către absolutism sau crezându-se astfel, ceea ce înseamnă, în acest caz, același lucru, accentuează până la caricatură aparențele dominării și riturile separării.[48] O întreagă

46. Cf. mai ales articolul lui M. Reinhard, „Elite et noblesse dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1956, pp. 5–37.

47. J. Meyer, *op. cit.*, vol. II, p. 961.

48. Găsim în teza lui J. Meyer, vol. I, p. 793, această judecată a stărilor din Bretania din 1772 asupra „drepturilor feudale": „Dacă drepturile feudale nu sunt, în general, considerabile în raport cu dobânda, ele sunt blânde și prețioase în raport cu consimțământul și cu opinia."

societate joacă astfel, după exemplul lor, psihodrama dominării și a servituții, nobilii față de non-nobili, marii nobili față de cei mici, bogații față de săraci, parizienii față de provinciali, orășenii față de cei de la țară: problema ține nu de proprietatea economică, ci mai degrabă de dominarea socială. Cum bine a observat Tocqueville[49], societatea franceză din

49. Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, ed. Gallimard, cartea a II-a, cap. 9.

Notez aici, ca o paranteză, că referirea la Tocqueville este, la Soboul, pur protocolară și constant greșită. De exemplu: în sprijinul analizei ponderii drepturilor feudale și a „regimului feudal" în satele Franței din secolul al XVIII-lea, el utilizează (p. 64) o pagină din *L'Ancien Régime*, împrumutată din cap. I al cărții a doua și consarată nemulțumirii țăranului față de drepturile feudale. Repetă astfel eroarea pe care o făcuse într-un articol din *A.H.R.F.*: „La Révolution française et la féodalité", iulie-septembrie 1958, pp. 294–297. Căci este clar pentru oricine citește cu atenție *L'Ancien Régime* că teza lui Tocqueville este următoarea:

a) Drepturile „feudale" apasă mai puțin asupra țăranului francez devenit proprietar decât asupra vecinilor săi din Europa continentală, dintre care mulți sunt încă supuși corvoadei. Dacă nemulțumirea rurală în privința acestor drepturi este atât de puternică nu e deci din cauză că ele sunt deosebit de grele, ci pentru că sunt *reziduale* și nu are legătură cu suportul lor natural, care este administrația locală și „paternă" a seniorului.

b) Dacă situația țăranului francez este „uneori" mai rea în secolul al XVIII-lea decât în secolul al XIII-lea, e pentru că țăranul din secolul al XVIII-lea este lăsat în seama arbitrarului regal și mai ales în seama arbitrarului fiscal, fără recurs posibil la intervenția seniorială (II, cap. 12).

c) Ca la tânărul Marx (*cf.* mai ales *Contribuții la problema evreiască*), feudalitatea este pentru Tocqueville o instituție politică, dar și civilă și socio-economică: una din originile Revoluției constă în aceea că feudalitatea a încetat să existe la nivel politic, distrusă de monarhie, supraviețuind însă într-o manieră reziduală, *deci* insuportabilă, la nivelul societății civile.

Ar fi, de asemenea, multe de spus despre utilizarea pe care o dă Albert Soboul anumitor pasaje din Tocqueville, decupate cu grijă din contextul lor, în postfața sa la reeditarea cărții *Quatre-vingt-neuf* de Georges Lefebvre, Paris, 1970 (pp. 260, 263, 283). Trebuie fie să nu-l fi citit serios pe Tocqueville, fie să dovedești o mare indiferență față de

secolul al XVIII-lea este o lume *dezintegrată* de centralizarea monarhică și de puseul concomitent al individualismului. În această optică, Revoluția poate fi considerată ca un imens proces de integrare socio-culturală, prin patriotismul „antifeudal" din '89 și ideologia iacobină care preia ștafeta. Egalitarismul este reversul umilinței, comuniunea „republicană" este reversul solitudinii „monarhice". Prin aceasta, este normal ca nobilimea, model al diferenței, să plătească prețul cel mai greu al acestei integrări naționale.

Clasele dominante în secolul al XVIII-lea

Această lungă paranteză ne readuce la cartea lui Albert Soboul și la analiza pe care o face nobilimii și burgheziei: partea centrală a cărții, dar și cea mai dezolantă. Oare este așa pentru că dispare deodată simpatia atentă a istoricului față de lumea rurală, de „muncile" și „zilele" sale? Sau pentru că iese din câmpul lui obișnuit de investigare? Tonul coboară cu o treaptă, descrierea devine seacă, interpretarea din ce în ce mai schematică. Arbitrarul planului dublează ravagiile acesteia în realitatea istorică. Clerul, de exemplu, este tratat alături de nobilime în măsura în care este „sus", alături de burghezie în măsura în care nu este, iar o instituție socio-culturală atât de caracteristică Vechiului Regim dispare astfel în chirurgia sociologică. Biserica trăiește din dijmă și atrage asupra ei o ostilitate sau o gelozie generală și nu numai din partea țărănimii – o vom vedea în dezbaterile de după 4 august –, dar în același timp ea participă activ la dislocarea culturală a Vechiului Regim. Nimic din toate acestea nu transpare în

semnificația unui text pentru a sugera că *L'Ancien Régime et la Révolution française* ar duce la o interpretare de tipul aceleia propuse de Soboul. E foarte clar că tocmai inversul este adevărat.

analiza lui Soboul, în afară de richerismul* clericilor de rând. Dar unde sunt, în această lectură populistă a istoriei, predicatorii lui Groethuysen[50], care difuzau „spiritul burghez", sau iezuiții părintelui de Dainville[51], educatori ai Franței Luminilor, unde sunt jansenîștii și, mai ales, jansenismul, criză fundamentală, decisivă, fără îndoială, a Franței catolice? *De minimis non curat praetor.***

Altă problemă: lumea „finanței" este abordată, la sfârșitul capitolelor consacrate burgheziei, odată cu „burghezia industrială". E mai întâi o dublă eroare. „Finanța" n-are nimic de-a face cu întreprinderea, nici cu banca, față de care se distanțează cu din ce în ce mai multă grijă[52], devenindu-le de altfel rivală, chiar dacă celor două activități li se întâmplă să se întâlnească; acest capitalism privilegiat și închis, care trăiește din gestionarea finanțelor unui regat agricol, este, din acest punct de vedere, contrariul capitalismului de tip schumpeterian; iar preluarea „finanței" oficiale de către „banca" privată, în încercarea de a salva finanțele regale – preluare al cărei simbol este promovarea lui Necker în funcția de ministru – constituie unul dintre semnele importante ale crizei structurilor socio-statale ale Vechiului Regim. Pe de altă parte, finanța nu este, pur și simplu, o lume „burgheză"; dimpotrivă, secolul al XVIII-lea este tocmai locul prin excelență al

---

* Doctrina teologică a lui Edmond Richer care a dus o luptă aprigă împotriva ordinelor religioase, în special a iezuiților (*n. tr.*).

50. Groethuysen, *Les Origines de l'esprit burgeois*, Gallimard, 1927.

51. Dainville, *La Naissance de l'humanisme moderne*, Paris, 1940.

** Pretorul nu se îngrijește de nimicuri (*n. tr.*).

52. *Cf.* H. Lüthy, *La Banque protestante en France*, *2* vol., S.E.V. P.E.N., 1959–1961; recenzie de J. Bouvier, în *A.H.R.K*, iulie-sept. 1962, pp. 370–371; *cf.* și G. Chaussinand-Nogaret, *Les Financiers de Languedoc au XVIII^e siècle*, S.E.V.P.E.N., 1970, și articolul aceluiași autor: „Capital et structure sociale sous l'Ancien Régime", în *Annales E.S.C.*, martie-aprilie, 1970, pp. 463–476.

trecerii peste linia fatidică, de la plebe la nobilime. Lumea bună a finanței, arendașii generali, trezorierii generali, contabilii generali cumpără funcții de secretari ai regelui, fiii lor devin parlamentari, iar fetele li se mărită cu duci. Dacă Soboul nu s-ar fi închis în schema unei aristocrații „feudale" – pe care o dezmint chiar tipurile de venit aristocratic pe care le citează, pp. 220–224[53] – ar fi aruncat o privire asupra structurilor averii marilor funcționari ai finanței, așa cum le sugerează lucrările lui G. Chaussinand[54]: investiția în funcții și rente de stat de tot felul predomină, în orice caz, în mod zdrobitor. Achiziționarea unei seniorii nu e decât snobismul, echivalentul posibilității de a avea cai de curse ca semn de bogăție, al epocii. Simbolul statului și al dominației, nu realitatea bogăției.

În fapt, punctul sensibil prin excelență al societății Vechiului Regim este această zonă de trecere – sau de non-trecere, după caz și după perioade – între ceea ce am putea numi marea burghezie și marea nobilime. Într-adevăr, e mai dificilă, în această societate divizată în stări, trecerea de la mica la marea nobilime, decât părăsirea plebei pentru a intra în rândurile aristocrației conducătoare, prin intermediul agonisirii unei mari averi plebee și prin accesul la marile funcții în stat. Sociologia rigidă și strict verticală a lui Soboul, preluată deopotrivă de la ideologii reacționari și revoluționari, de la Boulainvilliers și Sieyès, maschează și ignoră acest fapt capital care mi se pare a fi la originea crizei claselor conducătoare ale regatului în secolul al XVIII-lea. Este adevărat că, pentru a ține seama de el, ar fi trebuit, cel puțin, să fie examinat rolul statului monarhic în societate și în criza acestei societăți. Or, în această carte groasă, de aproape 500 de pagini, tirania

53. Într-adevăr, mai e mult până când sumele obținute din drepturile senioriale să constituie o parte majoritară sau măcar foarte importantă din ansamblul acestor venituri.

54. G. Chaussinand-Nogaret, art. cit.

sociologismului este atât de mare, încât funcționării absolutismului nu îi e consacrat nici un capitol. Soboul ne dă, de altfel, la p. 253, cheia acestei stupefiante tăceri. Statul monarhic este, pentru el,începând cu Ludovic al XIV-lea, un apendice al „aristocrației" (care, în vocabularul lui constant imprecis, e un alt cuvânt pentru nobilime). Dovada? 1789, contrarevoluția dorită, și apoi Varennes, și apoi războiul defetist organizat pe ascuns. Pe scurt, vechea dovadă tautologică a „cauzelor finale".

E amuzant de observat că, prin aceasta, Soboul abandonează una dintre principalele idei ale lui Marx[55] despre

55. Textele lui Marx și Engels privind independența statului absolutist în raport cu burghezia și cu nobilimea sunt risipite și, totodată, numeroase. S-ar putea consulta mai ales: Marx, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*; în Marx-Engels, *Opere*, vol. I, Ed. Politică, București, 1960, pp. 225–371; „Engels către Karl Kautsky, 20 februarie 1889", în Marx-Engels, *Opere*, vol. 37, Ed. Politică, București, 1988, p. 142; „Engels către Conrad Schmidt, 27 octombrie 1890", în Marx-Engels *Opere*, vol. 37, Ed. Politică, București, 1988, p. 454; Engels, „Introducere la lucrarea lui Karl Marx *Războiul civil din Franța* (ediția 1891)" în Marx-Engels, *Opere*, vol. 22, Ed. Politică, București, 1965, pp. 182–193.

Aceste texte infirmă teza, avansată de Mazauric (*op. cit.*, p. 89, nota), că Marx și Engels renunțaseră, la maturitate, la ideea de stat absolutist ca arbitru între burghezie și nobilime. Dovada este că găsim această idee în texte târzii și, mai ales, în corespondența Engels-Kautsky, în momentul în care Kautsky, lucrând la cartea sa despre lupta de clasă în Franța lui 1789, cere părerea lui Engels asupra acestui subiect.

Nu există, după știința mea, nici urmă de modificare adusă acestei teze în *Războiul civil în Franța* și *Critica programelor de la Gotha și Erfurt*, pe care Mazauric le citează ca mărturii ale unei noi teorii a lui Marx în această problemă. Adevărul e că el face o dublă confuzie: îi atribuie lui Marx, în legătură cu statul Vechiului Regim, o teorie care este aceea a lui Lenin asupra statului burghez (la fel cum, la p. 211, îi atribuie lui Lenin o frază celebră din *Mizeria filozofiei:* „Istoria înaintează prin latura ei nefastă"). Acest amalgam este, de altfel, caracteristic pentru marea ignoranță a lui Mazauric în ceea ce privește textele lui Marx și Engels. Nici nu m-aș gândi să-i reproșez asta, dacă el nu s-ar referi în mod clar la Marx, în timp ce îi reflectă totodată pe Sieyès și Lenin, ceea ce nu este același lucru.

Vechiul Regim francez şi despre istoria Franței, în general: aceea a relativei independențe a statului în timpul Vechiului Regim față de nobilime şi burghezie. Ideea aparține şi lui Tocqueville îndeosebi, fiind unul dintre conceptele lui fundamentale[56]; dar ea face parte atât de incontestabil din gândirea lui Marx şi Engels, încât moştenitorul prin excelență al acestei gândiri, Kautsky cel din 1889, îi consacră primul capitol din analiza sa asupra originilor Revoluției Franceze[57]. Iar acest capitol este precedat de o punere în gardă în ceea ce priveşte simplificările „sociologice" ale marxismului, care îmi par a se aplica perfect în cazul lui Albert Soboul: „Suntem prea dispuşi, atunci când reducem devenirea istorică la o luptă de clasă, să vedem în societate doar două cauze, două clase în luptă, două mase compacte, omogene: masa revoluționară şi masa reacționară, cea care este jos, cea care este sus. De pe asemenea poziții, nimic mai uşor decât să scrii istoria. Dar, în realitate, relațiile sociale nu sunt atât de simple."[58]

De fapt, monarhia franceză joacă de secole şi continuă să joace, mai mult ca niciodată, în secolul al XVIII-lea un rol activ în dislocarea societății de tip feudal. Legată de dezvoltarea producției de mărfuri, ostilă puterilor locale, purtătoare a realității naționale, ea a fost, împreună cu banii, în acelaşi timp cu banii şi mai mult decât banii, elementul decisiv al mobilității sociale. Progresiv, ea a minat, a ras, a distrus solidaritatea verticală a stărilor şi, mai ales, pe aceea a nobilimii, pe un dublu plan, social şi cultural: social – constituind, prin funcții, mai ales, o altă nobilime decât cea a epocii feudale şi care este, în mod majoritar, nobilimea secolului al XVIII-lea.

---

56. Marx a citit cu atenție *De la Démocratie en Amérique*, pe care o citează încă din 1843 (în *Contribuții la problema evreiască*).

57. K. Kautsky, *La Lutte des classes en France en 1789*, Paris, 1901. Kautsky a discutat îndelung cu Engels despre această carte, *cf.* corespondența lor între 1889 şi 1895 (*Opere*, vol. 37–39).

58. K. Kautsky, *op. cit.*, p. 9.

Cultural – propunând grupurilor conducătoare ale regatului, reunite de-acum sub aripa sa, un alt sistem de valori decât onoarea personală: patria şi statul. Pe scurt, devenind polul de atracție al banilor, prin faptul că este distribuitorul promovării sociale, statul monarhic, păstrând moştenirea societății divizate în stări, a creat o structură socială paralelă şi contradictorie față de prima: o elită, o clasă conducătoare. Regele Franței este totdeauna cel dintâi dintre seniorii regatului, dar el este înainte de toate marele patron al birourilor de la Versailles.

Este clar, în secolul al XVIII-lea, că nu există o solidaritate politică a nobilimii ca stare. Revoluția este cea care va recrea această solidaritate prin nenorocire şi îi va transmite istoricului imaginea. Epoca este, dimpotrivă, plină de conflicte intranobiliare, iar la originea reglementării din 1781 va sta, mai mult decât disprețul comun pentru plebe, tocmai resentimentul micii nobilimi față de marea nobilime[59]. Din partea micii nobilimi de spadă, ostilitatea față de bani, față de parveniți, de mobilitatea socială, este chiar ostilitatea față de clasa conducătoare pe care a constituit-o monarhia. Cartea cavalerului d'Arc[60] este, în acest sens, una dintre mărturiile cele mai interesante ale epocii.

Dar în secolul al XVIII-lea nu mai există solidaritate nici între cei care formează ceea ce am putea numi, mai curând decât marea nobilime, nobilimea conducătoare sau aristocrația, în sensul propriu al cuvântului, căci aceasta grupează, prin chiar condițiile formării şi ale funcției sale, elemente foarte disparate: foarte vechi familii „feudale", care constituie punctul de referință istorică şi mondenă pentru ierarhia socială, marea nobilime militară, dornică să recucerească terenul

59. Cartea esențială care tratează acest conflict între nobilimea săracă „de spadă" şi marea nobilime „financiară", este aceea a lui E.-G. Léonard, *L'Armée au XVIII^e siècle*, Pion, 1958.

60. *La Noblesse militaire ou le patriote français*, 1756.

pierdut sub Ludovic al XIV-lea, episcopi de curte, magistrați revoltați sau trecuți în serviciul regelui, oameni de finanțe parveniți aliați cu cele mai mari familii, intendenți și membri ai marii birocrații de la Versailles, într-un cuvânt tot ceea ce se numește „nobilimea de Curte", care suscită ostilitatea globală a restului stării[61], și care este în realitate fărâmițată, trunchiată în clanuri și clici pe care în zadar am încerca să le definim în termeni de interese materiale. La fel, magistrații din marea nobilime care, atâta timp cât nu sunt chemați să îndeplinească mari funcții la Versailles, trăiesc în afara Curții și domină civilizația mondenă în plin avânt, petrecându-și viața, prin intermediul opoziției parlamentare, într-o luptă împotriva celor de la Versailles și a reprezentantului lor local, intendentul. Dar acest intendent, de nouă ori din zece, este de origine parlamentară[62].

Trebuie deci să admitem că atitudinile politice și culturale ale acestei aristocrații franceze a secolului al XVIII-lea, ale cărei venituri e clar că sunt prioritar funciare (ceea ce nu înseamnă „feudale"), nu au nici o omogenitate socială sau economică, după cum cutare grup e deja capitalist, sau tot feudal, sau pur și simplu proprietar. Ceea ce permite analizarea acestei elite politico-moderne este atitudinea sau ambiția sa în raport cu puterea și, inerent, în raport cu mecanismul de mobilitate socială instaurat de putere. Prin funcții, înnobilare și centralizare monarhică, întreaga societate civilă este înghițită de stat; întreaga bogăție burgheză e parcă aspirată de el, în schimbul înnobilării. Ludovic al XIV-lea a organizat cu o

61. *Cf.*, în lucrarea citată de J. Meyer, p. 908, acest citat din Loz de Beaucours, ultimul avocat general al parlamentului din Bretania: „Este o observație a contelui de Buat că nobilimea de Curte a fost, dintotdeauna, dușmanul cel mai puternic și mai periculos al celorlalți nobili."

62. *Cf.* J. Meyer, *op. cit.*, p. 987 și V. Gruder, *Royal Provincial Intendants: a Governing Elite in Eighteenth Century France*, Cornell University Press, 1968.

grijă plină de zel acest sistem de „elite concurente", pentru a relua termenul lui Louis Bergeron[63]; dar moartea sa a dat semnalul unei bătălii cu atât mai vii, cu cât mizele ei sunt în același timp politice, sociale și economice; dacă statul monarhic aspiră bogăția regatului, el o și redistribuie.

Sub acest aspect și în raport cu puterea, secolul al XVIII-lea apare incontestabil ca o perioadă de „reacție aristocratică", cu condiția ca termenul „aristocrație" să fie folosit în sensul său veritabil, acela de elită conducătoare în plan politic. Avem, într-adevăr, multe mărturii literare în această privință în memoriile, corespondențele, documentele administrative ale epocii. Dar fenomenul poate trimite la realități extrem de diferite.

Este oare vorba de o închidere a nobilimii în raport cu intrarea în rândurile sale a straturilor superioare ale stării a treia și de un fel de acaparare a marilor funcții și a statului de către nobilime, care ar redeveni atunci ceea ce încetase să fie sub Ludovic al XIV-lea, adică o aristocrație? Este ipoteza tradițională[64], care prezintă avantajul de a da seamă de frustrarea și de ambiția burgheziei de la sfârșitul secolului. Dar, atât cât o putem judeca astăzi[65], ipoteza nu este susținută de o evidență statistică, vânzarea posturilor de secretari ai regelui, care a scăzut de la moartea lui Ludovic al XIV-lea până în

63. L. Bergeron, „Points de vue sur la Révolution française", în *La Quinzaine*, dec. 1970, *cf.*, de asemenea, de același autor, analiza nuanțată și percutantă a problemei elitelor franceze la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în *Les Révolutions européennes et le partage du monde*, col. „Le Monde et son histoire", Bordas-Laffont, 1968, vol. VII, pp. 269–277.

64. Cf. mai ales lucrarea lui E. Barber *The Bourgeoisie in Eighteenth-Century France*, Princeton, 1955.

65. Mă folosesc aici de un articol, din nefericire încă inedit, al prietenului meu D. Bien, profesor la Universitatea din Michigan: „Social Nobility in Eighteenth-century France"; *cf.* de asemenea studiul său „La Réaction aristocratique avant 1789: l'exemple de l'armée", *Annales E.S.C.* (1974), pp. 23–48; 503–534.

anii '50, este reluată cu şi mai mult avânt în a doua jumătate a secolului, în acelaşi timp cu creşterea nevoilor financiare ale statului. Cât despre parlamentari, nici lucrările lui F. Bluche[66] nici acelea ale lui J. Egret[67] nu sugerează mari schimbări în recrutarea lor faţă de secolul al XVII-lea. După Jean Egret, din 757 de membri ai celor 13 parlamente şi ai celor 2 consilii suverane, în ultimele două decenii ale Vechiului Regim, 426 erau nou-veniţi: din acest total, aproape o sută vin din rândul plebei şi mulţi alţii sunt de curând înnobilaţi. Pentru a fi absolut demonstrative, aceste cifre trebuie să poată fi comparate cu altele, pe o perioadă lungă; cel puţin ele arată că nu există o dovadă a unei scleroze sociale în recrutarea parlamentară. Acelaşi lucru pentru intendenţi: datele recent avansate de V. Gruder[68] sunt mărturia unui exclusivism nobiliar în alegerea lor (cu variaţii considerabile în numărul de generaţii nobiliare), dar acest exclusivism scade în secolul al XVIII-lea, în acelaşi timp cu creşterea numărului de intendenţi proveniţi din „finanţe" (adică din nobilimea recentă). Recrutarea episcopală? Este 90% nobiliară pentru perioada 1774–1790, dar 80% pentru perioada 1682–1700.[69] Acelaşi lucru pentru miniştri: toţi miniştrii lui Ludovic al XV-lea, ai lui Ludovic al XVI-lea, sau aproape toţi, sunt nobili[70], dar şi ai lui Ludovic

66. Mai ales *L'Origine des magistrats au parlement de Paris au XVIII^e siècle, 1715–1771*, Paris, 1956; *Les Magistrats du parlement de Paris au XVIII^e siècle, 1715–1771*, Paris, 1960.

67. Mai ales „L'Aristocratie parlementaire à la fin de l'Ancien Régime", în *Revue historique*, iulie-sept. 1952, pp. 1–14.

68. V. Gruder, *op. cit.*, partea a doua.

69. După tabelul stabilit de D. Bien, „Social Mobility", an. cit., *cf.* şi N. Ravitch, *Mitre and Sword*, Mouton, 1966, care subliniază, e adevărat, ascensiunea fiilor vechii „nobilimi de spadă" în detrimentul celorlalte categorii nobiliare.

70. F. Bluche, „L'Origine sociale du personnel ministériel français au XVIII^e siècle", în *Bulletin de la Société d'Hist. mod.*, 1957, pp. 9–13.

al XIV-lea erau nobili aproape toți, orice ar spune Saint-Simon, a cărui mărturie e invocată candid de Soboul (p. 250). Rămâne armata, acest domeniu ferit de exclusivismul nobiliar: dar ea n-a fost niciodată, înainte de Revoluție și de Imperiu, un canal de promovare burgheză; dintre generalii lui Ludovic al XIV-lea recenzați de A. Corvisier[71], foarte puțini sunt oameni de rând. După E.-G. Léonard[72], observăm totuși că invadarea gradelor înalte de către fiii de arendași se dezvoltă începând de la sfârșitul domniei lui Ludovic al XIV-lea, în timpul interminabilului război cu Europa și al prăbușirii financiare. Această evoluție continuă în secolul al XVIII-lea, facilitată de creșterea prețului de cumpărare și mai ales de întreținere a regimentelor, suscitând ostilitatea „vechii" nobilimi împotriva „coloneilor de tejghea", dar și împotriva nobilimii de Curte, nu neapărat veche; mai mult decât plebea, sunt atacați banii, bogăția, statul complice. Hărțuită în toate părțile de acest conflict intranobiliar, monarhia reacționează prin măsurile din 1718 și 1727, care reafirmă monopolul nobiliar asupra gradelor militare, dar și prin edictul din noiembrie 1750, care decretează înnobilarea pe stări, a unei familii sau personală: o anticipare cu mai mult de o jumătate de secol a Legiunii de Onoare.

Astfel, nu există probe, până la o informare mai amănunțită, ale unei limitări sociale a nobilimii înseși. Monarhia, din ce în ce mai presată de nevoile sale financiare, continuă să înnobileze noi secretari ai regelui, noi parlamentari, militari plebei îmbătrâniți la datorie, iar vechea nobilime își însoară fiii cu fiicele finanței. Procese obiective, ca accelerarea vânzării senioriilor, stau deopotrivă mărturie în sensul

71. Corvisier, „Les Généraux de Louis XIV et leur origine sociale", în *Bulletin du XVII^e siècle*, 1959, pp. 23–53.

72. E.-G. Léonard, *op. cit.*, cap. IX, „La Question sociale et l'argent dans l'armée. Le rêve d'une noblesse militaire".

unei integrări continue a straturilor superioare ale stării a treia în nobilime.

Este posibil, chiar probabil, deşi dificil de demonstrat, ca această integrare să nu fi fost destul de rapidă având în vedere creşterea averilor şi ambiţiilor burgheze. Este impresia pe care o lasă studiul lui J. Meyer[73], care compară dinamismul economic al elitelor burgheze bretone cu numărul relativ restrâns de înnobilări în cursul secolului al XVIII-lea. Chiar dacă acest lucru e adevărat la nivel naţional, este un motiv în plus pentru a nu desprinde studiul sociologic al claselor dominante ale Vechiului Regim de analiza zonei de contact plebe/nobilime, fie că e vorba de trecerea de la o stare la alta, fie de blocarea unei stări de către alta. E probabil ca în secolul al XVIII-lea această linie magică a promovării să fi devenit prea rigidă pentru a satisface o cerere crescândă, dar şi prea suplă şi prea venală pentru a rămâne demnă de a fi apărată[74].

Este sigur, în orice caz, că înnobilarea de către rege şi prin intermediul banilor suscită, de-a lungul întregului secol al XVIII-lea, un lung protest din partea „vechii" nobilimi, a cărei sinceră revoltă s-a manifestat odată cu moartea lui Ludovic al XIV-lea. Or, ceea ce istoricul numeşte „reacţia aristocratică" ar putea foarte bine să nu fie decât o luptă îndârjită, în interiorul elitelor Vechiului Regim, între nobili şi înnobilaţi, şi să traducă rezistenţa unei nobilimi relativ vechi, adesea scăpătate, la tentativa de constituire prin bani şi prin stat a unei clase conducătoare. Aşa cum notează D. Bien, faimoasa reglementare din 1781 nu este îndreptată împotriva plebei, ci împotriva acelei părţi a nobililor care nu au patru

73. J. Meyer, *op. cit.*, *cf.* mai ales vol. I, pp. 331–442.

74. Cererea este stimulată şi de ajungerea la vârsta maturităţii a enormei generaţii 1750–1770 (*cf.* B. Panagiotopoulos, „Les Structures d'age du personnel de l'Empire", în *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, iulie–septembrie, 1970, p. 442 şi urm.).

grade de noblețe. Stă în natura societăților feudale bazate pe stări să suscite cultul diferenței; problema care domină elitele secolului al XVIII-lea nu este numai: burghez sau nobil? dar şi: nobil sau înnobilat? şi apoi, înnobilat, dar de când? Oricum ar fi, cele două fenomene – care constituie, pe de o parte, o puternică presiune burgheză asupra unei portițe sociale din ce în ce mai aglomerate şi poate, proporțional, din ce în ce mai selective, iar, pe de altă parte, lupta, odată depăşit hotarul, între diferite grupuri ale nobilimii – nu sunt contradictorii, ci complementare. Amândouă exprimă inadaptarea crescândă a mecanismului relativ limitat de mobilitate socială, organizat de absolutism, în cadrul societății divizate în stări: inadaptare cantitativă, desigur, ținând cont de prosperitatea secolului. Dar şi inadaptare calitativă, în măsura în care singurul statut propus pentru averile plebeilor este integrarea în stat, cu toate ale sale: Curtea, birocrația, armata, magistratura. Prin urmare nu mai e cazul să ne mirăm că toate grupurile dominante dau un fel de prioritate luptei pentru putere şi că, din acest punct de vedere, conflictele intranobiliare pentru controlul statului – mai ales între parlamente şi administrația regală – dau tonul vieții politice şi oferă o lungă repetiție generală a uriaşei crize de la sfârşitul secolului. Statul absolutist a format creatorii propriei sale pieiri.

În opinia mea, cheia esențială a crizei politico-sociale a secolului al XVIII-lea nu e constituită deci nici de o ipotetică închidere a nobilimii, nici de ostilitatea sa globală față de burghezie, în numele unei imaginare „feudalități". E, dimpotrivă, deschiderea sa prea mare pentru coeziunea stării, prea mică pentru prosperitatea secolului. Cele două moşteniri ale istoriei Franței, societatea de tip feudal şi absolutismul, intră într-un conflict fără ieşire.

Căci *tocmai progresele monarhiei administrative* sunt percepute ca ceva „despotic" în Franța sfârşitului de secol al XVIII-lea. De la sfârşitul Evului Mediu, prin războiul cu

străinătatea și prin stabilirea impozitului permanent, regii Franței au constituit într-un stat ansamblul teritoriilor adunate cu răbdare de predecesorii lor. Pentru asta, ei au luptat contra forțelor centrifuge, au suspus puterile locale, mai ales pe ale marilor seniori, și au construit o birocrație de servitori ai puterii centrale. Ludovic al XIV-lea este simbolul clasic al triumfului regal în Franța: sub domnia sa, intendentul, împuternicit al birourilor din Versailles, reprezentant al autorității suveranului, anulează în provincii puterile tradiționale ale municipalităților sau ale marilor familii. Sub domnia sa, nobilimea este domesticită de ceremonialul Curții, izolată în activitatea militară sau înrolată în administrația de stat. Monarhia „absolută" nu e nimic altceva decât această victorie a puterii centrale asupra autorității tradiționale a seniorilor și a comunităților locale.

Or, această victorie este un compromis. Monarhia franceză nu este „absolută" în sensul modern al termenului, care evocă o putere totalitară. Mai întâi pentru că rămâne întemeiată pe „legile fundamentale" ale regatului, a căror schimbare nu stă în puterea nici unui suveran: regulile de succesiune la tron, proprietățile „supușilor" regelui sunt, de exemplu, în afara influenței sale. Dar, mai ales, regii Franței nu și-au clădit puterea pe ruinele societății tradiționale. Dimpotrivă, au construit-o cu prețul unei serii de conflicte și de tranzacții cu această societate care a sfârșit prin a se găsi legată de noul stat prin fire multiple. Există în asta rațiuni ideologice, care țin de faptul că regalitatea franceză n-a rupt niciodată cu vechea concepție patrimonială a puterii; regele Franței rămâne seniorul seniorilor, chiar și când a devenit totodată patronul birourilor de la Versailles. Dar fenomenul are și rațiuni fiscale: pentru a obține mijloacele interminabilului război de supremație pe care îl poartă cu Habsburgii, Bourbonii – și, înaintea lor, casa Valois – fac bani din orice și, mai ales, din privilegii și „libertăți" (cele două cuvinte au același sens) ale

corpului social. Privilegiul este dreptul imprescriptibil al grupului în raport cu puterea centrală; este libertatea unui oraș, regulile de cooptare într-o corporație, scutirea de taxe a cutărei sau cutărei comunități. Sursele privilegiului sunt multe, pierdute în negura vremii, consfințite de tradiție; regele nu îl distruge, ci îl renegociază cu titularii săi, adevărați sau pretinși, pe bani buni.

Sub presiunea necesității, el chiar îl sporește, vânzând o parte puterii publice unor particulari, sub numele de „oficii". Instituția este străveche, dar proprietatea ereditară a unei funcții publice nu datează decât de la începutul secolului al XVII-lea; în consecință vânzările de oficii proliferează, ritmate de nevoile de bani ale regelui, în timpul Războiului de Treizeci de Ani. Alături de intendent, funcționar numit și revocabil, Ludovic al XIII-lea și Ludovic al XIV-lea au instituit astfel un corp de slujbași ai statului proprietari ai funcțiilor lor: armă cu două tăișuri, căci vânzarea masivă de oficii permite ca averea bogaților, burghezi și nobili, să se întoarcă în casele de bani ale statului și, prin asta, ca noul și puternicul grup de funcționari, dominat de membrii Curților suverane, să fie legat de soarta statului; dar această vânzare îi conferă grupului, în același timp, independența proprietății. În interregnul care îi separă pe Ludovic al XIII-lea și Ludovic al XIV-lea, mișcarea Frondei (1648), animată de marii parlamentari, arată riscurile sistemului. Obsedat de această amintire din tinerețe, Ludovic al XIV-lea va încerca neîncetat să domine această opoziție; dar, legat de ea prin propriile nevoi și prin cuvântul predecesorilor, nu îi suprimă pericolul virtual, pentru că îi menține condițiile.

Monarhia zisă „absolutistă" este astfel un compromis instabil între edificarea unui stat modern și menținerea principiilor de organizare socială moștenite de la epoca feudală. Un regim-amestec de patrimonial, de tradițional și de birocratic, după terminologia lui Max Weber, și care nu încetează să țeasă

o dialectică subversivă în interiorul corpului social. În prima jumătate a secolului al XVII-lea, creşterea foarte rapidă a impozitului direct (*la taille*) de care nobilimea, clerul şi multe oraşe erau scutite, a suscitat numeroase revolte ale țărănimii, susținută din umbră de demnitari tradiționali. Dar aceste revolte violente nu au viitor şi reunesc împotriva lor, pe termen mai lung sau mai scurt, statul şi proprietarii. Ceea ce e mai grav pentru „Vechiul Regim", aşa cum e constituit de Ludovic al XIV-lea, este că noua putere de stat, care atinge atunci apogeul, nu găseşte niciodată principiul legitimității care să poată reuni clasele conducătoare ale societății. Ea menține şi chiar „transformă în castă" societatea bazată pe stări, deşi o dislocă. Unificând piața națională, raționalizând producția şi schimburile, dezintegrând vechile comunități agrare bazate pe autarhie economică şi protecție seniorială, statul supraveghează mai atent ca oricând distincțiile tradiționale ale corpului social. El înmulțeşte, de pildă, edictele de reformare a nobilimii, eliminându-i pe falşii nobili din stare pentru a-i supune din nou unui impozit, negociind apoi readmiterea lor. Complică astfel şi degradează un mecanism de promovare socială care, prin cumpărarea de seniorii sau de oficii, asigurase, începând cu secolul al XV-lea, reînnoirea profundă a nobilimii franceze. Sub Ludovic al XIV-lea, nobilimea franceză – vezi Saint-Simon – se agață de prerogativele sale cu atât mai mult cu cât îşi pierde funcțiile şi i se distruge esența: căci deşi „sângele" n-a fost niciodată mai important, în ordine onorifică, în acelaşi timp se „urcă" mai repede prin stat şi prin bani decât prin titluri primite la naştere.

Astfel, Vechiul Regim este prea arhaic pentru ceea ce are modern şi prea modern pentru ceea ce are arhaic. Aceasta este contradicția fundamentală care se dezvoltă în secolul al XVIII-lea, după moartea lui Ludovic al XIV-lea. Polii ei antagonici, statul şi societatea, sunt din ce în ce mai puțin compatibili.

Secolul al XVIII-lea este un secol relativ fericit, mai fericit, în orice caz, decât şi-l imaginează Soboul: mai puține războaie, mai puține crize, mai puțină foamete. Populația regatului, puternic atinsă de crizele din a doua jumătate a domniei lui Ludovic al XIV-lea, intră mai întâi într-o fază de recuperare, apoi de creştere absolută, trecând de la 20 la 27 milioane de locuitori între Vauban şi Necker. Sporirea demografică, în absența unei transformări decisive a productivității muncii, şterge probabil o parte din binefacerile progresului: un alt mod de a spune că acest progres nu e datorat decât parțial expansiunii economiei. Numai Anglia cunoaşte, în această epocă, o revoluție a tehnicilor de producție. Franța rămâne tributară vechii economii agrare, al cărei randament creşte destul de lent, prin efectul cumulativ al unei serii de progrese minore.

Dar există un alt secret al acestei relative prosperități: modernizarea statului. Monarhia franceză nu mai este, în secolul al XVIII-lea, acel instrument precar al mobilizării resurselor naționale în funcție de războiul aproape permanent împotriva Habsburgilor; ea moşteneşte progrese înregistrate în vremea lui Ludovic al XIV-lea, nu constrângeri pe care acesta le-a suportat sau le-a vrut. Spiritul secolului îi este favorabil şi dispune de mai mulți bani şi mai multă grijă pentru marile înfăptuiri ale modernității: urbanism, sănătate publică, dezvoltare agricolă şi comercială, unificarea pieței, educația. Intendentul e de-acum bine înfipt, devansând autoritățile tradiționale şi având totul în mână. El e în centrul unui imens efort de cunoaştere şi de reformă administrativă, cu multe anchete economice şi demografice, şi îşi organizează acțiunea cu ajutorul primelor statistici sociale din istoria Franței. El smulge clerului şi nobilimii aproape toate funcțiile de încadrare locală, cel puțin la nivel temporal. Chiar învățământul elementar, vechi domeniu rezervat Bisericii, trece tot mai mult sub aripa sa primind astfel un impuls important. Departe

de a fi reacționar sau prizonier al unor interese egoiste, statul monarhic al secolului al XVIII-lea este astfel unul dintre marii agenți ai schimbării și ai progresului general – un șantier permanent al reformei „luminate".

Problema este că statul rămâne, în același timp, legat de compromisul social elaborat în secolul trecut și respectă cu atât mai strict societatea bazată pe stări, cu cât o distruge mai mult prin acțiunea sa. Această societate se destramă sub presiunea conjugată a bunăstării economice, a sporirii inițiativelor și dorințelor individuale, a difuzării culturii: revoluția nevoilor o anticipează pe cea a bunurilor oferite și se lovește de structurile rigide care reglează cu picătura promovarea socială. Banii și meritul se împiedică de „naștere". Prin înnobilare, statul continuă să integreze în starea a doua a regatului pe plebeii care l-au slujit mai bine, mai ales pe aceia care au câștigat cei mai mulți bani; dar prin asta el pierde pe toate planurile. Căci, vechea nobilime, adesea mai puțin bogată decât cea nouă, e plină de resentimente, cea nouă nu visează decât să închidă în urma ei bariera pe care tocmai a depășit-o; în fine, mecanismul e în orice caz prea selectiv pentru o societate în expansiune. Monarhia nu reușește decât să-și alieneze nobilimea „sa", fără să constituie însă o clasă conducătoare.

Totul vorbește despre această criză a nobilimii franceze în secolul al XVIII-lea, dar nu în sensul în care o înțelegem de obicei. Căci nobilimea nu este un grup sau o clasă în decadență. Niciodată n-a fost atât de strălucitoare și niciodată o civilizație n-a fost atât de aristocratică precum civilizația franceză în epoca Luminilor. La adăpostul unei importante proprietăți funciare, adaptând senioria la nevoile economiei de piață, beneficiară a creșterii rentei funciare, aflată adesea la originea marilor afaceri comerciale și industriale, nobilimea își rezervă o mare parte a prosperității epocii. Dar de când a fost eliberată de sub tirania lui Ludovic al XIV-lea, nu reușește să-și pună la punct relațiile cu statul. Odată cu puterile

ei tradiționale, a pierdut esențialul rațiunii sale de a fi și nu reușește să-și definească o vocație politică. În acest domeniu, și pentru a simplifica lucrurile, putem spune că dispariția lui Ludovic al XIV-lea lasă față în față cel puțin trei nobilimi, care corespund celor trei atitudini față de modernizarea statului: o nobilime *à la polonaise*, adică ostilă statului, cu nostalgia vechii sale dominări locale, gata să recucerească un trecut pe care îl idealizează. O nobilime *à la prussienne*, care dorește, dimpotrivă, să confiște în folosul său modernizarea statului, să monopolizeze posturile și, mai ales, gradele militare, să facă din îndeplinirea serviciului noua sa rațiune de a fi. În fine, o nobilime *à l'anglaise*, animatoare a unei monarhii constituționale, aristocrație parlamentară a timpurilor noi.

Nici una dintre aceste trei evoluții n-a fost posibilă. Prima era fără speranță, vis paseist al unei identități pierdute. Dintre celelalte două, monarhia franceză nu a ales sau facilitat nici una, fiind aruncată de la una la alta în succesiunea clanurilor și miniștrilor. A doua, fără îndoială, s-a dovedit prea oligarhică într-o societate civilă în expansiune rapidă, în care cererea de posturi și de demnități era prea importantă pentru a fi limitată la naștere. Cât despre cea de-a treia, regii Franței nu i-au explorat niciodată sistematic căile, cel puțin până în 1787. Dar nici nobilimea nu acceptă decât târziu prețul acestei din urmă evoluții, și anume pierderea privilegiului fiscal și constituirea unei clase dominante bazate pe bogăție: monarhia proprietarilor conturată o clipă de Turgot.

Aici este criza fundamentală a secolului al XVIII-lea francez, unde se leagă o parte a revoluției. Nici regele Franței, nici nobilimea nu propun o politică sau instituții care să poată integra statul și societatea conducătoare în jurul unui consens minim. În lipsa acestora, acțiunea regală oscilează, între despotism și capitulare, în jurul problemei centrale a impozitului; nobilimea nu mai are decât un principiu de coeziune: ostilitatea

față de stat în numele unei identități sociale al cărei secret l-a pierdut și a cărei amintire nu izbutește s-o însuflețească.

Astfel putuse stăpâni Ludovic al XIV-lea procesul de promovare și de competiție a elitelor în interiorul unei societăți divizate în stări, pentru a face din el principiul construirii statului. Ludovic al XV-lea deja n-o mai poate face, iar Ludovic al XVI-lea și mai puțin. Veșnic hărțuiți între fidelitatea față de vechile solidarități senioriale și exigențele noii rațonalități sociale și birocratice, prizonieri a două moduri contradictorii de ierarhie și de mobilitate socială, ei își petrec timpul cedând unui grup, apoi altuia, adică aliniindu-se la conflictele multiple care sfâșie elita conducătoare. Susținându-l pe Machault, apoi pe Choiseul; pe Maupeou, apoi pe Turgot. Încercând toate politicile, fără a le duce vreodată la capăt: de fiecare dată, acțiunea statului suscită ostilitatea vie a unei mari părți a elitelor conducătoare, fără ca acestea să se afle vreodată împreună, de o singură parte, pronunțându-se fie pentru despotismul luminat, fie pentru reformismul liberal. Elitele secolului al XVIII-lea sunt conducătoare și inerent revoltate. În realitate, își rezolvă conflictele interne pe seama absolutismului, pe care Loménie de Brienne sfârșește prin a-l îngropa în 1788. Nici criza din 1789 nu leva reface unitatea, decât în imaginația ideologilor stării a treia;și nici declanșarea revoluției, prin ceea ce numim „revolta aristocratică", nici comportamentul multora dintre deputații nobili în Constituantă, nici opera în sine a Constituantei nu pot fi înțelese fără o referire la această criză a puterii și a elitelor în secolul al XVIII-lea. Dacă Revoluția Franceză – ca toate revoluțiile – întâmpină, cel puțin la începuturile sale, rezistențe atât de dispersate și de prost coordonate e pentru că Vechiul Regim a murit înainte de a fi fost învins. Revoluțiile se caracterizează înainte de toate prin slăbiciunea și izolarea puterii care cade. Dar și prin reinventarea epică a propriei istorii; de unde reconstrucția revoluționară a hidrei aristocratice, care constituie *a contrario*

o redefinire a valorilor sociale, un imens mesaj eliberator și remistificator deopotrivă, pe care ne-am înșela să-l luăm drept analiză istorică.

În această criză a elitelor, ar mai fi de văzut rolul jucat de diferențieri – sau unificare – din punct de vedere cultural. E o vastă problemă, neexplorată, ca întregul domeniu al sociologiei istorice a culturii. E clar, cel puțin, că nobilimea de la Versailles și din orașe citește aceleași cărți ca și burghezia cultivată, discută despre Descartes și Newton, deplânge nenorocirile îndurate de Manon Lescaut și se bucură la apariția unor cărți ca *Lettres philosophiques* (*Scrieri filozofice*) sau *La Nouvelle Héloise* (*Mia sau noua Eloiză*); alternativa politică a secolului prinde contur nu în granițele sociale ale stărilor, ci în interiorul societății cultivate. Față de revendicarea parlamentară și liberală, bunul-simț genial al unui Voltaire schițează un reformism monarhic, care contestă mai puțin autoritatea regelui și mai mult societatea civilă, inegalitatea din naștere, clerul, religia revelată; fiziocrații vor teoretiza această societate a proprietarilor care trebuie să servească drept sprijin unui despotism luminat. Toate aceste opțiuni culturale sau politice nu creează clivaje sociale; dimpotrivă, viața mondenă, academiile, lojile francmasonice, cafenelele și teatrele, pe scurt Orașul, după Curte, a țesut puțin câte puțin o societate a Luminilor extrem de aristocratică, dar deschisă și talentului, și banilor plebei. O societate a elitelor, și aceasta, care exclude nu numai clasele populare, ci cea mai mare parte a nobilimii regatului. Amestec instabil și seducător de inteligență și rang, de spirit și snobism, această lume e capabilă să critice tot, inclusiv și mai ales pe ea însăși; fără să știe, ea se află în fruntea unei profunde remanieri a elitelor și a valorilor. Ca din întâmplare, nobilimea înnobilată, magistrații și, mai ales, finanțele joacă aici un rol primordial, creând o punte între lumea din care vine și lumea în care a parvenit; e o mărturie în plus a importanței strategice a acestei zone de legătură

a societății franceze, care caută pe pipăite, cu acea ironie puțin masochistă care însoțește dublul său sentiment de stranietate și de reușită, calea unei sociabilități „burgheze".

Acestei solidarități orizontale a societății Luminilor, Albert Soboul îi consacră optsprezece rânduri (p. 279), care sunt un fel de remușcări de-o clipă pentru lungile expuneri despre „ideologia aristocratică" sau „filozofia" burgheză – trebuie doar ca și lumea culturală să-și extragă principiile de clasificare tot din conflictul aristocrație/burghezie! Cădem atunci în extraordinare simplificări, în care ignorarea textelor și operelor rivalizează cu platitudinea analizei. Montesquieu este de-a dreptul campion al „reacției parlamentare și feudale", ca și cum ar fi vorba de același lucru. Soboul folosește lucrarea lui Althusser[75], dar amputând-o de toată analiza asupra modernității lui Montesquieu, după cum scoate în evidență un articol scris de D. Richet[76], dar pentru a-i inversa sensul. El nu reușește să conceapă că există o legătură dialectică, în dezvoltarea societății franceze, între privilegiu și libertate. Categoriile ideologice din '89–'93, sunt folosite implicit, și aici, drept măsură universală a istoriei. În fața acestei gândiri aristocratice, lui Soboul îi rămâne să inventeze un contracurent „burghez": e vorba pur și simplu de „filozofie și filozofi". Am aflat, în treacăt, că „burghezia industrială nu era încă destul de dezvoltată pentru ca venirea sa la putere să se traducă în plan literar: trebuia așteptat secolul al XIX-lea" (p. 277). Dar, dimpotrivă, pentru burghezia non-industrială, ce de interpreți incomparabili! Voltaire, d'Alembert, Rousseau (pe care viitorii sanculoți și-l împart, desigur, cu burghezia), Condorcet; pe scurt, este vorba despre „Lumini", salvate astfel de orice contaminare aristocratică și reinstaurate în demnitatea lor

75. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, 1959.

76. D. Richet, „Elites et despotisme", în *Annales E.S.C.*, ian.–febr. 1969, pp. 1–23.

supremă de vestitoare ale revoluției burgheze și populare. Un amestec atât de extravagant de aproximări grosolane și de locuri comune descurajează orice comentariu critic. Să mai citățm și acordul final (p. 381), care l-ar fi încântat pe Flaubert: „Audiența Luminilor a fost multiplă, după cum filozofii au fost diverși. Dar filozofia e una și așa rămâne."

Astfel, prin vocea tardivă, dar fidelă a lui Albert Soboul, Revoluția Franceză a descris viața muribundă sau prenatală a marilor personaje istorice pe care în sfârșit le va întrona: „aristocrația feudală", burghezia care nu încetează să urce, țărănimea antifeudală și viitorii sanculoți. Cortina se va putea ridica asupra marii celebrări; îi sugerăm lui Albert Soboul să-și intituleze volumul al II-lea: „Amintirile unui revoluționar".

III

Cu Claude Mazauric, intrăm într-o lume puțin spontană. Stilul își pierde orice prospețime, iar predica sau critica devin militante. O treime din cărțulie[77] este constituită de un articol deja publicat în *Annales historiques de la Révolution française* (*Analele istorice ale Revoluției Franceze*)[78] și consacrat acelei „Revoluții franceze" publicate acum cinci ani de Denis Richet și de mine. Dar materialul adăugat articolului inițial este aproape exclusiv de tip politic sau ideologic. De aici, câteva probleme.

În primul rând, nu se obișnuește ca autorul unei cărți să răspundă criticilor: odată scrisă și editată, o carte se apără (sau nu); cititorii sunt cei care decid. A publica o carte înseamnă a te supune criticii. Mi se pare deci că nu este cazul să discut aici recenzia lui Mazauric, dar el îmi dă acest drept

77. Claude Mazauric, *op. cit.*
78. *A.H.R.F.*, 1967, pp. 339–368.

chiar prin faptul că scrie o carte despre cartea noastră. Nu că această revanșă mi-ar face plăcere; în fond, nu este agreabil nici să critici o critică, nici să cedezi amorului propriu de autor față de o carte deja veche pe care, cel puțin pentru partea care îmi revine, n-aș mai fi scris-o la fel astăzi. Dar cum în această ipoteză, aș fi avut mai degrabă tendința să-mi agravez cazul față de judecătorul meu și să fiu, dacă pot spune astfel, din ce în ce mai „revizionist", e probabil util să dezbatem nu cartea, ci câteva probleme implicate de textul lui Mazauric.

Și, de asemenea, cum să abordăm această proză tristă, jumătate științifică, jumătate politică? Cum, și chiar de ce, să-i răspunzi unui autor care acuză o istorie a Revoluției Franceze că este anticomunistă, antisovietică, chiar antinațională? Dacă Mazauric vrea să spună prin asta că orice Revoluție trebuie, în viziunea sa, să stea mărturie despre *cealaltă* revoluție și că demonstrarea acestei finalități implicite este criteriul patriotismului, iată-ne exact în acea teleologie moralizantă care servește drept automulțumire istoricului, dar care nu merită nici un minut de discuție, în această formă rudimentară. Dacă semnalează, pur și simplu, faptul că orice istoric al Revoluției Franceze, are, față de obiectul său de studiu, ale cărui conflicte le-am interiorizat toți mai mult sau mai puțin, presupoziții de ordin existențial și politic, el afirmă lucruri evidente pe care nu mai e nevoie să le dezbatem. Citindu-l, este clar că nici el, nici eu nu avem aceeași judecată asupra lumii actuale și că aceasta nu rămâne probabil fără consecințe asupra reelaborării trecutului din perspectiva noastră subiectivă. Istoria, care se scrie, desigur, este tot istorie. Dar, numai dacă nu cazi într-un relativism integral, care ar însemna a face din prezent linia de demarcație între diferitele lecturi ale trecutului, trebuie să încerci să înțelegi medierile intelectuale prin care experiența și atitudinile pregătesc opera: acestea sunt ipotezele și prezumțiile sale, prealabile oricărui început de demonstrație. Ale lui Mazauric îmi par identice cu ale lui Soboul, la

drept vorbind cele mai sterile din toate, pentru motivele expuse mai sus; ele constau în a interioriza, prin intermediul unui marxism degradat, ideologia revoluționară din '89–'94, după o scară de valori implicită, unde gradul de participare populară la eveniment servește drept punct de reper pentru comuniunea și speranțele istoricului. Punctul meu de plecare este evident invers și se află în ipoteza că evenimentele revoluționare sunt, prin natura lor, evenimente cu o foarte puternică „încărcătură" ideologică și în care funcția de mască exercitată de ideologie în raport cu procesele reale joacă un rol maxim. Orice revoluție este o teribilă ruptură în spirite; dar și, în fapte, o formidabilă re-asumare a trecutului. Prima datorie a istoricului este de a spulbera iluzia fondatoare și finalistă care-i ține legați în imensul eveniment pe protagoniștii săi și pe moștenitorii acestora. Putem, desigur, să discutăm la nesfârșit dacă presupoziția lui Mazauric este revoluționară, iar a mea conservatoare. Din punct de vedere intelectual, cred că problema nu are sens. Dar cel mai bine este să ne limităm la ceea ce textul lui Mazauric comportă ca analiză istorică și să ne conturăm dezacordurile asupra unor chestiuni precise.

Un personaj metafizic: „Revoluția burgheză"

Să pornim, dacă vreți, de la conceptul de „revoluție burgheză". El oferă interpretării istorice a evenimentelor franceze un punct de fixare aproape providențial, printr-o conceptualizare generală care ne permite să înglobăm nu numai multiplicitatea și dezvoltarea datelor empirice, ci și diferitele niveluri ale realității: el trimite, deopotrivă, la nivelurile economic, social și politico-ideologic. La nivelul economiei, se presupune că evenimentele care se petrec în Franța între 1789 și 1799 eliberează forțele de producție și nasc în dureri capitalismul; la nivel social, ele traduc victoria burgheziei asupra

vechilor clase „privilegiate" ale Vechiului Regim; în sfârşit, în termeni politici şi ideologici, ele reprezintă instaurarea unei puteri burgheze şi triumful Luminilor asupra valorilor şi credinţelor din epoca precedentă. Plasată în interiorul acestor trei „tendinţe" istorice, revoluţia e gândită nu numai ca ruptură fundamentală între „înainte" şi „după", dar şi ca o consecinţă decisivă şi un element întemeietor al acestor tendinţe; iar ansamblul celor trei niveluri de interpretare este subsumat unui concept unic, acela de „revoluţie burgheză", ca şi cum inima evenimentului, caracterul său cel mai important, ar fi de natură socială. Tocmai prin această alunecare teoretică s-a produs, în istoriografia franceză, trecerea insidioasă şi permanentă de la un marxism bazat pe conceptul de „mod de producţie" la un marxism redus la lupta de clasă: o asemenea schemă intelectuală n-ar face decât să deformeze interpretarea Revoluţiei Franceze de către ea însăşi, printr-o întoarcere la istoriografia, care, de la Sieyès la Barnave, a elaborat, înaintea lui Marx şi după exemplul Revoluţiei Franceze, conceptul de luptă de clasă. Prin această reducţie a lui Marx, care devine aici simplu intermediar al unei întoarceri la origini şi vehicul al unei tautologii şi al unei identificări, Soboul şi Mazauric regăsesc ideologia care-i hrăneşte, şi care nu este de natură teoretică, ci aproape afectivă, pentru primul, şi politică, pentru al doilea: exaltarea dialecticii egalitare şi prin urmare a finalităţii sale permanente, tupilată în inima prezentului nostru şi de acum încolo vie ca o dublă şi inerentă moştenire.

În realitate, nici conceptualizarea marxistă prin intermediul modului de producţie, nici o interpretare – luptă de clasă reluată de protagoniştii evenimentului nu sunt compatibile cu o periodizare scurtă a Revoluţiei Franceze, cu un decupaj cronologic 1789–1799 sau – cu atât mai mult – 1789–1794.

Dacă vorbim de apariţia unui „mod de producţie capitalist" în locul unui „mod de producţie feudal", e clar că nu putem data această mutaţie ca fiind legată de un eveniment

întins pe câțiva ani. Nu pot, în cadrul acestui articol, să intru în imensa discuție asupra naturii Vechiului Regim[79]. Dar această discuție pune în valoare, oricare ar fi sensul dat conceptului de „regim feudal" sau de „feudalism", ideea de tranziție: deopotrivă o natură socio-economică mixtă și o cronologie lungă. În consecință, e cu totul arbitrar să desparți revoluția de „amontele" său, și să-i păstrezi, la nivelul procesului social obiectiv, semnificația de ruptură radicală pe care i-au dat-o protagoniștii ei. Este adevărat că modelul conceptual al unui „mod de producție feudal" nu este incompatibil cu ideea că în secolul al XVIII-lea în Franța sunt create condițiile lichidării acestuia, dar ar trebui atunci demonstrat prin ce se verifică ipoteza conținută în model, adică, de exemplu, cum împiedică drepturile feudale dezvoltarea capitalismului la țară sau cum anume structura societății divizate în stări și existența unei nobilimi împiedică constituirea unei economii industriale bazate pe profit și liberă inițiativă. Demonstrația este departe de a fi ușoară, sau evidentă, în măsura în care capitalismul se instalează în porii societății senioriale, la țară[80] și în mod considerabil prin intermediul nobilimii, în ceea ce privește industria. De altfel, departe de a fi blocată, economia franceză din secolul al XVIII-lea este prosperă și cunoaște ritmuri de creștere comparabile cu ritmurile engleze[81]; criza de la sfârșitul secolului este o conjunctură

79. Dimensiunea bibliografiei descurajează dinainte orice recenzare, în cadrul acestui eseu. Trimit, mai ales în legătură cu interpretarea marxistă a acestei probleme, la o discuție care are meritul de a nu fi prea dogmatică: *The Transition from Feudalism to Capitalism.* A Symposium, de P.M. Sweezy, M.Dobb, H.D.Takahashi, R.Hilton, C.Hill, Londra, 1954.

80. *Cf. supra*, pp. 121-122.

81. *Cf.* F.Crouzet, „Angleterre et France au XVIII[e] siècle. Essai d'analyse comparée de deux croissances économiques", în *Annales E.S.C.*, martie-aprilie, 1966, pp. 254–291.

nefavorabilă într-o tendință prosperă. În sfârșit, dacă este adevărat că Revoluția Franceză este interpretabilă în termeni de trecere de la un mod de producție la altul, aceleași dificultăți ne așteaptă spre aval – durează mult demararea acestui capitalism sălbatic ale cărui forțe se consideră că au fost eliberate de Revoluție. La țară, el este frânat, mai mult decât înainte de 1789, de consolidarea micii proprietăți. La oraș, nu rezultă că Revoluția ar asigura, rapid, dezvoltarea acestui capitalism după ce evident îi provocase sau accelerase criza în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea. Și, dacă e adevărat că la nivelul ideilor și mecanismelor sociale, anul 1789 avansează un anumit număr de principii juridice care stau la baza promovării talentelor și a economiei de piață, marea escapadă militară a țăranilor francezi de-a lungul Europei, din 1792 până în 1815, nu pare tocmai dictată de calculul burghez al raționalității economice. Dacă ținem la conceptualizare în termenii „modului de producție", trebuie să luăm drept obiect de studiu o perioadă infinit mai vastă decât anii Revoluției Franceze, dacă nu, ipoteza intelectuală nu descoperă aproape nimic în raport cu datele istoriei[82].

De aceea, fără îndoială, problematica marxistă este atât de ușor degradată în „revoluție burgheză" și în analiză de tip socio-politic, puterea burgheză succedând, prin Revoluție, puterii nobililor, iar societatea burgheză societății bazate pe stări. Dar aici referința marxistă are constrângeri. R. Robin,

82. Engels îi scrie lui Kautsky într-o scrisoare din 20 februarie 1889: „Atunci vei reuși să depășești dificultățile pe care încerci să le ataci la p. 53 prin afirmații vagi și aluzii misterioase cu privire la noile moduri de producție. [...] Eu aș vorbi mult mai puțin despre noul mod de producție. El este de fiecare dată despărțit de *faptele* de care amintești printr-o prăpastie uriașă. Prezentat *în felul acesta*, nemijlocit, el apare ca o *pură abstracțiune* care nu lămurește deloc lucrurile, ci, dimpotrivă, le face și mai neclare." Marx-Engels, *Opere*, vol. 37, Ed. Politică, București, 1988, pp. 143–144.

care are meritul de a lua marxismul în serios, a propus recent[83] să numească burghezie a Vechiului Regim ansamblul grupurilor sociale legate de structurile Vechiului Regim, adică „având bază funciară, funcționărească și plebee", păstrând termenul de burghezie pentru accepția marxistă, cu alte cuvinte, clasă care trăiește din exploatarea forței de muncă salariate. Dintr-un punct de vedere marxist, este o clasificare utilă; dar problema istorică este că, pe de o parte, revoluția este făcută și dirijată, cel puțin în majoritate, de burghezia Vechiului Regim; și că, pe de altă parte, dacă analizăm procesul revoluționar nu la nivelul protagoniștilor, ci al rezultatelor obiective, constatăm că modul de formare a burgheziei, în timpul Imperiului, nu este fundamental diferit de acela de dinainte de 1789; negoțul, pământul și serviciul de Stat (unde armata a înlocuit funcționarul)[84]. Și aici, modelul conceptual câștigă în rigoare ceea ce pierde în valoare operatorie, pentru o perioadă atât de scurtă.

Definițiile lui R. Robin au măcar meritul de a-și urma logica până la capăt; punând probleme a căror rezolvare nu o pot facilita, ele arată impasul unei analize strict structurale în cazul unui eveniment ca Revoluția Franceză, înțeleasă într-un sens cronologic scurt. Cu Mazauric, care se cramponează de ontologie cu atât mai mult cu cât nu îi definește elementele, ne întoarcem la sfântul Toma: „Revoluția nu este altceva decât modul de existență al crizei structurilor Vechiului Regim în ansamblu și depășirea acestuia.[85]" De aceea, el trebuie să mențină cu orice preț ceea ce constituie subiectul și în același timp obiectul acestei depășiri, cauza și sensul evenimentului:

83. R. Robin, *op. cit.*, p.54.

84. G. Chaussinand-Nogaret, L. Bergeron et R. Foster, „Les Notables du grand Empire en 1810". Comunicare la Congresul de istorie economică și socială, Leningrad, 1970. Apărută în *Annales E.S.C.*, sept.–oct., 1971.

85. Mazauric, *op. cit.*, p. 52.

Revoluția burgheză, care, subliniază el, este o revoluție dincolo de aparența haotică a perioadei 1789–1794, pentru că această „perioadă ascendentă" este marcată de o „radicalizare" crescândă a fenomenului și de o intervenție de asemenea crescândă a maselor populare[86].

Iată deci cum apare *deus ex machina:* nu numai o clasă socială, căci „Revoluția burgheză" nu înseamnă burghezie revoluționară, nu numai desfășurarea plină de forfotă a unei crize care aduce la lumină contradicțiile de tot felul ale societății civile, dar și un proces în mod inseparabil subiectiv și obiectiv, un protagonist și un sens, un rol și un mesaj, uniți, reconciliați împotriva vânturilor și valurilor deoarece constituie, în realitate, figura viitorului pe care sunt însărcinați să-l anunțe. Mazauric deplasează nucleul acestui sens care procedează totodeauna de-a-ndoaselea, de la ulterior spre anterior; de la Marx el a reținut măcar această îndoială elementară: oamenii trăiesc altceva decât ceea ce cred că trăiesc. Expulzat din conștiințele individuale, *cogito*-ul se refugiază în subiectele colective, dar îndoiala i se alătură: burghezia urmărește realizarea unor scopuri care nu reprezintă întocmai ceea ce-și închipuie ea; această bănuială salutară se oprește brusc în fața făuritorului de „concepte", aici singurul inocent în materie de ideologie. După ce semn este recunoscut ca deținător al unui sens în sfârșit nefalsificat? După faptul că, în lumina figurilor ulterioare ale istoriei, el poate „elabora" conceptul de Revoluție burgheză. Cititorul trebuie să se mulțumească cu această garanție.

E adevărat că el nu va putea căuta nod în papură caracterului providențial al acestui concept bun la toate. Așa cum Dumnezeul cartezian, aflând existența în numărul atributelor sale, nu poate prin aceasta să nu mai existe, burghezia lui Mazauric este, din capul locului, o esență superb dotată. Ce

86. *Idem*, p. 55.

nu găsim la ea, „în mod potențial"? Susținerea populară și alianța țărănească sunt deja conținute, astfel încât, acceptându-le burghezia nu face decât să-și dezvolte „natura" și niciodată n-a coincis în asemenea măsură cu ea însăși. Dar acest spinozism căruia îi e rușine de imobilitatea unei istorii infectate de logică trebuie plătit; sunt evidente avantajele pe care le oferă unei demonstrații temătoare: el permite ștergerea multiplicității, a coincidențelor, a improvizațiilor mereu noi ale crizei; înglobate și resorbite de la început în totalitatea esenței – ca și contrarevoluția în revoluție și războiul în revoluție – ele sunt cel mult figurile unui unic proiect; trimit continuu la irecuzabila unitate a conceptului. „Revoluția burgheză" este un monstru metafizic desfășurând inele succesive în care strangulează realitatea istorică pentru a face din ea *sub specie aeternitatis*, termenul unei întemeieri și al unei prevestiri.

Revoluțiile franceze

În realitate, conceptul îi este util istoricului – căci, personal, cred că așa este – în măsura în care folosirea sa este controlată și limitată. A analiza „revoluția burgheză" înseamnă mai întâi, la nivelul cel mai simplu, a studia nu numai participarea diferitelor grupuri burgheze la Revoluție, proiectele și activitățile lor, dar și reacțiile lor față de convulsiile sociale generalizate. Din acest punct de vedere, pare probabil, cum subliniază permanent Cobban, că grupurile burgheze cele mai angajate în revoluție sunt în general puțin legate de modul de producție capitalist; dar și că există, încă din 1789, mai multe revoluții în Revoluție[87] și mai ales, încă de la

87. Mazauric pare a accepta mai întâi această idee (p. 26) pentru a o respinge apoi (p. 55), fără să înțeleg exact cum conciliază cele două analize.

început, odată cu redactarea caietelor, există o revoluție țărănească în mare măsură autonomă în raport cu proiectul burghez. Faptul de a fi demonstrat primul acest lucru[88] este, după mine, imensul merit al lui Georges Lefebvre și probabil una dintre contribuțiile sale capitale la istoria revoluționară; apoi, lucrări foarte importante ca acelea ale lui P. Bois[89] sau Ch. Tilly[90] au amplificat demonstrația pornind de la o problematică întru câtva diferită și de la analiza raporturilor oraș-sat. Deși concluziile lor sunt diferite și, în anumite puncte, contradictorii, ei au în comun faptul că pun amândoi în valoare marea autonomie politică a lumii țărănești, alcătuită esențialmente din suspiciunea față de oamenii de la oraș, fie aceștia seniori, vechi seniori, vechi burghezi sau noi burghezi. În cartea lui P. Bois, după cum am văzut[91], doleanța antiseniorială din '89 acoperă și într-o oarecare măsură prefigurează suspiciunea antiburgheză din '90–'91 și revolta antirepublicană a șuanilor; astfel, țărănimea din departamentul Haut-Maine nu *devine* ostilă Revoluției burgheze pentru că ar fi fost decepționată de bilanțul ei, așa cum, închis în schema sa, își imaginează Mazauric[92]; pur și simplu ea este, dacă nu ostilă, cel puțin indiferentă și neîncrezătoare în privința orașelor chiar din 1789. Exact aceeași frustrare este investită împotriva drepturilor senioriale și împotriva capitalismului rural, simbolizat de burghez, locuitorul orașelor. Dacă revoluția burgheză întemeiază relații sociale de tip capitalist, revoluția țărănească lucrează pe cont propriu; iar acordul „antifeudal"

88. *Cf.* mai ales un text din 1932: „La Révolution française et les paysans" (publicat în *Etudes sur la Révolution française*, *op. cit.*), unde Georges Lefebvre este deosebit de clar, atât în privința pluralității revoluțiilor în Revoluție, cât și a autonomiei acțiunii țăranilor.

89. P. Bois, *op. cit.*

90. Ch.Tilly, *La Vendée*, Fayard, 1970.

91. *Cf. supra*, p. 126.

92. Mazauric, *op. cit.*, p. 235.

maschează imagini extrem de diferite ale schimbării, fie la nivelul conştient, fie la acela al procesului obiectiv.

E o idee falsă, deşi a fost răspândită, aceea care constă în a crede că revoluțiile se nasc obligatoriu din dorința anumitor clase sau grupuri sociale de a accelera o schimbare prea lentă, după opinia lor. Revoluția poate însemna, în cutare sector al societății direct implicat în răsturnarea ordinii tradiționale, şi ideea de rezistență la o schimbare considerată prea rapidă. Frontul revoluționar nu se constituie, ca bătăliile ordonate de vechile manuale de artă militară, după o schemă lineară a istoriei, în care toate clasele care animă mişcarea doresc şi anunță un viitor identic, chiar dacă toate cele care rezistă se aliniază rapid la o aceeaşi imagine a trecutului. Dimpotrivă, el e prin natura sa fluctuant, supus unei conjuncturi politice care evoluează foarte repede, şi mai ales eterogen, constituit din elemente ale căror obiective pot fi diferite, chiar contradictorii.

Când izbucneşte Revoluția Franceză, regatul Franței nu se caracterizează prin absența schimbării, dimpotrivă; el se supune, de mai bine de o jumătate de secol, unor schimbări economice şi sociale extrem de rapide, cărora Statul li s-a adaptat cu greu; nimic nu e mai greu şi, de altfel, mai periculos pentru un sistem absolutist decât să-şi modifice anumite elemente funcționale şi, mai ales, să se liberalizeze. Dar este valabilă şi pentru clasele sociale; nu numai pentru nobilime, dar şi pentru clasele populare, deosebit de vulnerabile față de ruptura echilibrelor tradiționale iar din punct de vedere politic mai puțin conştiente de mizele şi obiectivele competiției pentru putere. Astfel încât lucrurile sunt departe de a fi atât de simple cum îşi imaginează Mazauric[93] când descrie, de fiecare parte a căii regale a Revoluției-burgheze-cu-suport-popular, pe cei doi abandonați ai marii aventuri, cei doi excluşi din uniunea națională: mişcarea în sânul secțiilor din Paris, la

93. Mazauric, *op. cit.*, pp. 235–236.

stânga, și Vandeea țărănească, la dreapta. În realitate, din 1789 până în 1794, torentul revoluționar, deși a fost îndiguit și canalizat de grupurile care se succedă la putere – după ce mai întâi i-au cedat – nu a fost niciodată realmente controlat, pentru că este constituit din interese și viziuni contradictorii. Ceea ce explică, fără îndoială, rolul fundamental, prin compensație, al unei ideologii puternic integratoare ca iacobinismul. Dar istoria trebuie oare să creadă totul cu naivitate?

E adevărat că rămân multe de făcut în analiza internă a ceea ce constituie, la nivel politic, mișcarea revoluționară. Cunoaștem bine, grație lui Daniel Guérin, Albert Soboul, Georges Rudé și Richard Cobb, revendicările micii populații urbane și rolul ei politic în 1793–1794. Dar nu știm bine ce influență au exercitat în orașe suprimarea corporațiilor și liberul joc al rivalităților intra și inter-profesionale care i-a urmat[94]; cunoaștem și mai puțin rolul jucat de importanta migrație către oraș care caracterizează secolul al XVIII-lea și de existența unei populații urbane recent dezrădăcinate din ferma natală, ajunsă la Paris, după exemplul lui Nicolas de Restif, pentru a se simți aici parcă deposedată de ea însăși. Nu e imposibil ca un anumit număr de secrete ale comportamentului politic în secții să țină mai degrabă de fenomene de acest tip decât de simple diferențe de tip sociologic. La fel, detaliul comportamentelor țărănești, al motivațiilor lor și al raportului sat-oraș în timpul Revoluției este încă prea puțin cunoscut, ceea ce e sigur este că dominația urbană asupra lumii rurale nu se restabilește decât parțial începând din vara lui '89;

94. Găsim intuiții interesante asupra acestor aspecte ale revoluției urbane într-o scrisoare a lui Engels către Kautsky (21 mai 1895) despre Revoluția Franceză. Engels subliniază aici rolul jucat, în Teroare, de ceea ce el numește „declasații", rămășițele sociale ale vechilor structuri corporative și „feudale" (*Werke*, vol. XXXIX, pp. 482–483).

Cf. în această ordine de idei, și articolul lui Louis Bergeron în „Les sans-culottes et la Révolution française", *Annales E.S.C.*, 1963, nr. 6.

țăranii proprietari refuză masiv răscumpărarea drepturilor, prevăzută de decretele din 4–11 august[95] iar textele „montagnarde" din august '92 şi iulie '93, care îi vor elibera de orice despăgubire, nu sunt decât consacrarea juridică a faptului împlinit. Burghezii revoluționari ai oraşelor, sacrificând o proprietate de-acum burgheză (căci era convertită prin obligația răscumpărării), au cedat în fața țărănimii. Cuvântul lui G. Lefebvre este cel just; în afara cazurilor şi zonelor de ostilitate armată (Vandeea, revolta şuanilor) în care a trebuit să lupte, burghezia a „căzut la învoială" cu țărănimea, adică a negociat, în toate etapele cheie ale Revoluției: la 4 august, în momentul marii reconstrucții „constituante", după 10 august, după 31 mai–2 iunie.

Războiul, teroarea, ideologia

De altfel, dacă nu ținem cont de această extraordinară şi multiplă fragilitate a frontului revoluționar (fragilitate a noii clase conducătoare, ale cărei grupuri îşi dispută prin supralicitare o putere disponibilă, fragilitate a coaliției, hărțuită de interese divergente sau contradictorii, utopii şi nostalgii care le maschează) cum am putea explica războiul? Ştiu că Mazauric consideră secundară această problemă. El declară că războiul este o „componentă *naturală*"[96] a Revoluției. Minunat

95. Problema este puțin cunoscută. Eu generalizez aici, ca o ipoteză probabilă, indicațiile date pentru zona de sud-vest de: Ferradon, *Le Rachat des droits féodaux dans la Gironde, 1790–1793*, Paris, 1928 (pp. 200–311); D. Ligou, *Montauban à la fin de l'Ancien Régime et aux débuts de la Révolution*, Paris, 1958 (pp. 384–385). Aceeaşi interpretare generală la E. Labrousse, în R. Mounier, E. Labroussc şi M. Bauloiseau, *Le XVIII^e siècle*, vol.V din *Histoire générale des civilisations*, ed. a cincea, Paris, 1967, p. 383.

96. *Op. cit.*, p. 57. Cuvântul e subliniat de Mazauric.

cuvânt! Căci, odată cu această întoarcere solemnă la bunul abate Pluche, „Revoluția burgheză" își găsește fără efort noua sa rachetă purtătoare, pentru că aceasta era în mod providențial încastrată în prima și, de la început, menită aceluiași scop. Dar, dacă vrem să rămânem serioși, declanșarea războiului între Revoluția Franceză și Europa este probabil una dintre problemele cele mai importante și cele mai revelatoare din istoria Revoluției. Acest război, pentru motive pe care nu le dezvolt aici, este mai degrabă acceptat decât dorit de Europa regilor, în ciuda presiunilor exercitate de emigranți și de familia regală. În Franța el este, dimpotrivă, dorit de către Curte și de forțele sociale nostalgice ale Vechiului Regim, dar, în iarna lui '91–'92, aceste forțe sunt slabe și cu totul incapabile să declanșeze conflictul dorit. În realitate, Revoluția este cea care, în ciuda lui Robespierre, vrea războiul contra regilor: Revoluția, dar încă o dată: care?

Îmi dau seama ce poate face, din imensa aventură care începe, un conflict caracteristic unei „revoluții burgheze": vechiul contencios mercantil franco-englez și presiunea deosebită a grupului girondin. Dar asupra primului punct cred că sunt de acord cu cea mai mare parte a istoricilor Revoluției[97] scriind că rivalitatea economică franco-engleză este relativ secundară în declanșarea războiului. Rațiunile de politică internă franceză au desigur prioritate, din punct de vedere subiectiv și obiectiv, față de interesele contradictorii ale celor două țări în comerțul internațional. Cât despre Brissot și cei care se vor numi girondini, deși e adevărat că sunt avocații elocvenți ai războiului, nu sunt ei singurii care poartă răspunderea acestuia. În Adunare, viitorii montagnarzi tac; marii lideri de opinie, Danton, Desmoulins, Marat, îl abandonează

97. Cu Georges Lefebvre cel puțin, nu și cu Daniel Guérin, care vede în ambițiile economice ale „burgheziei girondine" motivul principal al declanșării războiului (*op. cit.*, vol. II, p. 501).

pe Robespierre foarte devreme, în decembrie. Împărtășind, de altfel, proiectul girondinilor de a radicaliza Revoluția, ei au dreptate, împotriva lui, *din acest punct de vedere*: războiul va fi nodul unității și al supralicitării revoluționare.

Aceasta pentru că nu este doar un război burghez, nici în principal burghez. Regele l-a dorit ca ultimă șansă a reabilitării sale, poporul îl acaparează ca pe o extindere a misiunii sale eliberatoare, făcând din el un război de eliberare, ale cărui mari batalioane vor fi formate dintr-o democrație urbană și mai ales țărănească[98] gata de luptă; un conflict de valori, nu de interese. Sentimentul național încetează să definească doar noua Franță pentru a deveni un model ideologic, un drapel de cruciadă; prin această sinteză extraordinar de precoce – și care pare a avea atâta viitor – între mesianism ideologic și pasiune națională, francezii n-au descoperit, în mod miraculos, o formă exemplară de comunitate umană; dar au integrat, cei dintâi, masele în stat și au format o națiune democratică modernă.

Prețul acestei experiențe istorice este războiul nedefinit. Conflictul de valori iscat in primăvara lui '92 nu are, prin natura sa, o miză definită sau definibilă și, în consecință, nu are alt sfârșit decât victoria totală sau înfrângerea totală. Toți liderii „burghezi" ai Revoluției, într-un moment sau altul, vor încerca să-l oprească: Danton, apoi Robespierre, apoi Carnot; dar el a fost atât de interiorizat de conștiința revoluționară, încât la nivel ideologic și chiar într-o conjunctură favorabilă, război înseamnă revoluție, iar pace, contrarevoluție. Din partea franceză, acest război a fost o „fugă înainte" a coaliției revoluționare, o manieră de a-și exorciza precaritatea prin coalescența unei ideologii în același timp burgheze, populare sau țărănești, în care regăsim amestecate moștenirea militară a vechii societăți și valorile filozofiei Luminilor, dar

98. *Cf.* J.P. Bertaud, *Valmy*, col. „Archives", Julliard, 1970.

democratizate şi transfigurate de cultul noului stat, al „marii naţiuni", de-acum învestiţi cu misiunea eliberării universale. Conceptul „revoluţiei burgheze" nu este apt să dea seamă de această dinamică revoluţionară internă, de mareea politică şi culturală pe care o constituie iacobinismul şi războiul revoluţionar. De-acum, războiul guvernează revoluţia mai mult decât revoluţia războiul.

Cum îmi cunosc clasicii, ştiu că Mazauric mă aşteaptă aici înarmat cu un citat din Marx[99]: iacobinismul şi Teroarea n-ar fi fost decât o „manieră plebeiană" de a desăvârşi revoluţia burgheză şi de a sfârşi cu inamicii burgheziei. Dar cele două propoziţii sunt inexacte. Revoluţia burgheză este făcută şi împlinită, fără nici un fel de compromis cu vechea societate, încă din 1789–1791. Toate elementele esenţiale ale noii ordini burgheze pe care se bazează lumea noastră contemporană (abolirea stărilor şi a „feudalităţii", frâu liber talentelor, înlocuirea monarhiei de drept divin cu contractul, naşterea lui *homo democraticus* şi a regimului reprezentativ, libertatea muncii şi libera iniţiativă) sunt obţinute pentru totdeauna încă din 1790; partea contrarevoluţionară a nobilimii a fugit fără luptă, regele Vechiului Regim nu mai e decât un prizonier, iar răscumpărarea drepturilor feudale, după cum s-a văzut, rămâne literă moartă. Clasele populare, şi mai ales imensa presiune ţărănească din vara lui '89, jucaseră deja, de altfel, un rol esenţial în această ruptură decisivă cu trecutul.

Oare s-ar putea spune, crezând ideologia epocii şi motivele pe care iacobinii din 1793–1794 şi le-au dat lor înşişi, că procesul de radicalizare a revoluţiei burgheze se naşte din rezistenţa contrarevoluţionară? Ar trebui explicat de ce această radicalizare există încă din vara lui '89, după 14 iulie, când

99. K. Marx, „Burghezia şi contrarevoluţia", articol din 15 decembrie 1848 în Marx-Engels, *Opere*, vol.VI, Ed. Politică, Bucureşti, 1959, pp. 111–112.

contrarevoluția este în mod obiectiv foarte slabă: de ce se alimentează ea mai puțin din forța de rezistență decât din simbolul și din stângăcia ei, așa cum demonstrează episodul capital de la Varennes. În realitate, adevăratul pericol contrarevoluționar se naște din război și din invazie, la sfârșitul verii lui '92 și în vara lui '93. Dar Revoluția a fost aceea care a dorit acest război tocmai pentru că „are nevoie de mari trădări"[100]. Că aceste trădări există sau nu există în realitate – ele există, desigur, dar sunt infinit mai puține decât își imaginează militantul revoluționar –, Revoluția le inventează ca tot atâtea condiții ale dezvoltării sale, căci ideologia iacobină și teroristă funcționează în mare măsură ca o instanță autonomă, independentă de circumstanțele politice și militare, loc al unei supralicitări cu atât mai nedefinite cu cât politica este deghizată în morală, iar principiul realității a dispărut. Se știe de altfel că, deși primele două accese teroriste, în august '92 și în vara lui '93, sunt evident legate de ideea de pericol național, „marea Teroare" nu coincide cu marea disperare din acei ani teribili; ea intervine, dimpotrivă, în plină redresare a situației militare, ca mașină administrativă a unei metafizici egalitare și moralizante, în primăvara lui 1794. Este fantasma compensatorie a impasului politic, produsă nu de realitatea luptelor, ci de ideologia maniheistă a împărțirii în buni și răi, și de un fel de panică socială generalizată. La 4 septembrie 1870, când se temea că muncitorii vor răsturna guvernul provizoriu, Engels analiza Teroarea într-o scrisoare adresată lui Marx[101] în acești termeni: „Observând această veșnică panică în care

100. Cuvintele, după cum se știe, sunt ale lui Brissot.

101. F. Engels către Marx, 4 septembrie 1870 în Marx-Engels, *Opere*, vol.33, Ed. Politică, București, 1975, p. 50. Așa cum arată acest text, între altele, Marx și Engels au oscilat mult în judecățile lor asupra acestei perioade a Revoluției ca și asupra Revoluției înseși, în funcție de actualitatea care le solicita, dar și în funcție de preocupările lor intelectuale dominante, în diferite perioade ale vieții. Am putea spune, pe

intră francezii – care se tem cu toții de momentul când, în cele din urmă, vor trebui să afle adevărul –, îți faci o idee mult mai clară despre perioada de domnie a Terorii. Prin aceasta se înțelege dominația unor oameni care inspiră teamă; în realitate este invers, adică dominația unor oameni care sunt ei înșiși înspăimântați. Teroarea constă în cea mai mare parte, din actele de cruzime la care se dedau o serie de oameni ei înșiși speriați, cu scopul de a se autoliniști. Sunt convins că vina pentru domnia terorii din anul 1793 o poartă aproape în exclusivitate burghezia îngrozită, care s-a erijat în patriot, mic-burghezii, care făceau în pantaloni de frică, precum și bandele de ticăloși care se căpătuiau la adăpostul terorii."

Într-o analiză anterioară, care se găsește în *Sfânta Familie*[102], Marx a dat acestei critici a iluziei iacobine o formă mai puțin psihologică. El arată acolo că inima acestei iluzii este ideea unui stat „virtuos" imaginat după modelul școlar al Antichității și care suprimă, depășește datele obiective ale societății civile, care este deja, în opinia sa, „societatea burgheză modernă"; Teroarea este tocmai statul devenit propriul său scop, în lipsa unor rădăcini în societate; este statul alienat de ideologie și scăpând „burgheziei liberale", cum o numește Marx. Istoria Revoluției ne oferă cei doi timpi tari ai acestei alienări a statului, mai întâi prin dictatura robespierristă, apoi prin Napoleon: „*Napoleon* a fost întruchiparea ultimului act al bătăliei *terorismului revoluționar* împotriva *societății burgheze*, proclamată tot de revoluție, și împotriva politicii acestei societăți [...]. El considera că *statul* reprezintă *un scop în sine*,

---

scurt, că Marx și Engels sunt relativ proiacobini în 1848–1849, în timpul Revoluției germane, și foarte antiiacobini între 1865 și 1870, când luptă împotriva „francezilor", cum spun ei, în interiorul Internaționalei I. Mazauric se va referi, și aici, la Marx cel din vremea maturității împotriva tânărului Marx?

102. *Sfânta Familie*, în Marx-Engels, *Opere*, Ed. Politică, București, 1962, pp. 133–138.

iar viața civilă nu este decât un vistiernic, nu este decât *subalternul* său, care nu are dreptul de a avea *o voință proprie.* El *a dus Teroarea până la ultima ei limită, înlocuind revoluția permanentă* cu *războiul permanent.*"[103]

Această strălucită analiză a tânărului Marx asupra rolului ideologiei iacobine în mecanismul Terorii și al războiului și asupra caracterului permutabil al cuplului Teroare/război ar fi putut servi drept epigraf pentru istoria Revoluției pe care am scris-o împreună cu D. Richet. Căci ea există în continuare în mod implicit în interpretarea generală pe care o propunem[104], și mai ales în ceea ce am numit „derapajul" revoluției. Nu țin la această metaforă automobilistică, oricât de greu ar fi de găsit un cuvânt mai bun. Dar țin la această idee, conform căreia procesul revoluționar, în desfășurarea sa și într-un termen relativ scurt, nu este reductibil la conceptul de „revoluție burgheză", fie ea „cu-suport-popular", sau „ascendentă", sau tot ce mai vrem, cum se scrie astăzi în jargon leninist; căci în ceea ce privește derapajul permanent sau contradicția cu natura sa socială, procesul revoluționar se constituie printr-o dinamică politică și ideologică autonomă, care trebuie conceptualizată și analizată ca atare. Din acest punct de vedere, conceptul de situație sau de criză revoluționară trebuie aprofundat mai mult decât acela de revoluție burgheză[105]: vidul

---

103. Sublinierile îi aparțin lui Marx.

104. De exemplu, epoca „constituantă" ('89–'91) și a Directoratului sunt tratate ca perioade de relativă *transparență* a societății civile burgheze și a procesului revoluționar. Dimpotrivă, episodul iacobin și terorist este acela al opacității maxime între societatea civilă și procesul istoric: această opacitate este cea a ideologiei.

105. Există o importantă literatură asupra acestui subiect, mai ales americană. *Cf.* de exemplu: Chalmers Johnson, *Revolution and the Social System*, Stanford, 1964; Lawrence Stone, „Theories of Revolution", *World Politics*, XVIII, nr. 2, ianuarie 1966, p. 159 (e vorba de o critică a cărții lui Chalmers Johnson). În domeniul francez, câteva lucrări recente aduc o gură de aer proaspăt în problematica fenomenului

prealabil al puterii şi al statului, criza claselor conducătoare, mobilizarea autonomă şi paralelă a maselor populare, elaborarea socială a unei ideologii în acelaşi timp maniheiste şi puternic integratoare, iată tot atâtea fapte care mi se par indispensabile pentru înțelegerea extraordinarei dialectici a fenomenului revoluționar francez. Revoluția nu este numai „saltul" de la o societate la alta; este, de asemenea, ansamblul modalităților prin care o societate civilă, dintr-o dată „deschisă" de criza puterii, eliberează toate cuvintele pe care le poartă. Această imensă emancipare culturală, căreia societății îi vine greu să-i „închidă" sensul, întreține de-acum înainte competiția pentru putere prin supralicitarea egalitară; interiorizată de masele populare sau, cel puțin, de o parte a lor, şi cu atât mai distrugătoare cu cât este unica referință şi noua legitimitate fondatoare, ideologia revoluționară a devenit locul prin excelență al luptei politice între grupuri; prin ea trece dialectica sciziunii succesive a echipelor conducătoare care caracterizează anii '89–'99, ca şi dialectica continuității noilor elite. În numele egalității îi trimite Robespierre la ghilotină pe Barnave şi Brissot, dar tot egalității îi e fidel Sieyès, trecând prin atâtea infidelități aparente, din primăvara lui '89 până la 18 brumar '99. Revoluția este imaginarul unei societăți devenit țesătura însăşi a istoriei sale.

La ce bun, atunci, să vrem să facem din ea, în ciuda tuturor greutăților, produsul strict necesar al unei esențe metafizice şi unice, care ar dezvălui succesiv, ca tot atâtea păpuşi Matrioşka episoadele pe care le poartă inițial? De ce să vrem, cu orice preț, să construim această cronologie fantezistă, în care unei faze „burgheze" ascendente îi urmează o perioadă de

---

revoluționar: A. Decouflé, *Sociologie des révolutions*, P.U.F., Que sais-je?, 1968, de acelaşi autor, „La Révolution et son double" în *Sociologie des mutations*, ed. Anthropos, 1970; J. Baechler, *Les Phénoménes révolutionnaires*, P.U.F., 1970.

încununare populară, urmată de o nouă fază burgheză, de data aceasta „descendentă", pentru că la capătul ei este Bonaparte? De ce această schemă sărăcăcioasă, această resurecție scolastică, această sărăcie a ideilor, această crispare pasională deghizată în marxism? Vulgata de tip Mazauric–Soboul nu se constituie printr-o problematică originală care ar apărea dintr-o știință sau dintr-o doctrină; ea nu e decât un slab reflex al acelei flăcări imense și bogate care ilumina, pe vremea lui Michelet sau a lui Jaurès, orice istorie a revoluției. Produs al unei întâlniri confuze între iacobinism și leninism, acest discurs amestecat nu mai e apt să descopere; el este cuprins cu totul de exercitarea unei funcții șamanice reziduale, destinată celor care se închipuie scăpați de babuvism*. De aceea el este contradictoriu și în același timp convingător, incoerent și irefutabil, agonizant și menit să dureze. Încă de acum o sută de ani, vorbind despre stânga republicană și proletară care a întemeiat a Treia Republică, Marx denunța nostalgia iacobină ca vestigiu al unui anume provincialism francez și dorea ca „evenimentele" să permită „să se pună capăt o dată pentru totdeauna acestui cult reacționar al trecutului"[106].

* Doctrina lui Babeuf (*n. tr.*).

106. „Marx către César de Paepe", 14 septembrie 1870 în Marx-Engels, *Opere*, vol. 33, Ed. Politică, București, 1975, p.140.

II
Tocqueville şi problema Revoluţiei Franceze*

Legătura lui Tocqueville cu istoria nu rezultă din gustul trecutului, ci din sensibilitatea sa faţă de prezent. Tocqueville nu este din familia istoricilor orientaţi spre rătăcirea în timp, spre poezia trecutului ori divertismentul erudiţiei; el aparţine în întregime unui alt tip de curiozitate istorică, în care reflecţia asupra actualităţii serveşte drept punct de plecare unei cercetări de filiaţie. Nu există deci, la el, ca la contemporanul lui, Michelet, acea pasiune obsesională a trecutului, acel fanatism lugubru şi sublim de vizitator de cimitire. Ceea ce caută el, dimpotrivă, de-a lungul întregii sale existenţe şi ceea ce conferă vieţii sale intelectuale forţă de penetraţie şi coerenţă este simţul prezentului său. L-a căutat mai întâi nu în timp, ci în spaţiu, utilizând geografia ca o istorie comparată. Cu preţul unei răsturnări geniale a ipotezei tradiţionale, el a mers să studieze Statele Unite nu pentru a regăsi acolo copilăria Europei, ci pentru a-i ghici viitorul. Istoria Europei nu este pentru el decât o a doua călătorie, strâns legată de prima, amândouă fiind supuse aceloraşi ipoteze născute din experimentarea prezentului.

De altfel, cele două călătorii – cea spaţială şi cea temporală – deşi legate prin sensul intelectual dat de Tocqueville, sunt concomitente şi prin documentele despre ele pe care autorul le transmite foarte devreme, între 1830 şi 1840: primele două

---

* Articol publicat în *Science et Conscience de la Société*, Mélanges en l'honneur de Raymond Aron, 2 vol., Paris, Calmann-Levy, 1971.

părți din *La Démocratie* apar în 1835, ultimele două în 1840. Între timp, în 1836, Tocqueville a publicat într-o revistă engleză un scurt eseu: *État social et politique de la France avant et depuis 1789*; astfel, prima mare perioadă creatoare a lui Tocqueville, înainte ca el să intre în politica activă, dovedește împletirea celor două mari teme ale reflecțiilor sale.

După retragerea din politică, Tocqueville nu va relua decât tema istorică, abia schițată și pusă parcă deoparte, în 1836; de astă dată el se închide în arhive, consultă și despoaie sursele de primă mână și își impune pentru mai mulți ani servituțile meseriei de istoric. Dar finalitatea profundă a cercetării sale nu s-a schimbat: e vorba tot de a explica și deci de a prevedea sensul istoriei contemporane a Franței. Istoria nu e pentru el o resurecție, cu atât mai puțin o descriere sau o povestire, ci o materie de organizat și de interpretat. Ceea ce poate fi deci comparat între Tocqueville din 1836 și cel din 1856 este mai puțin documentarea – infinit mai bună și mai completă în *L'Ancien Régime* –, cât sistemul de interpretare. Iată, poate, în chiar spiritul metodei lui Tocqueville, cea mai bună cale de explorare a unei istorii care se recunoaște ea însăși inerentă unei teorii explicative.

I

Interpretarea generală a Revoluției Franceze de către Tocqueville se găsește deci, încă din 1836, în textul relativ scurt scris după călătoria în America, adresat publicului englez și intitulat *État social et politique de la France avant et depuis 1789* (*Situația socială și politică a Franței înainte și după 1789*),[1] titlu care, surprinzător, îl prefigurează pe acela dat de Tocqueville, douăzeci de ani mai târziu, ultimei sale cărți. La

1. Tocqueville, *L'Ancien Régime*, ed. Gallimard, vol. I, pp. 33–66.

drept vorbind, Tocqueville n-a scris decât prima parte, consacrată Franței dinainte de 1789: urmarea, anunțată de un pasaj de zece rânduri care încheie în mod curios acest text, pare a nu fi fost redactată niciodată – fără ca, la acea dată, moartea să fi putut fi o explicație pentru întreruperea reflecțiilor sale. În 1836, ca și douăzeci de ani mai târziu, Tocqueville ne oferă mai mult imaginea unui „vechi regim" decât a unei „revoluții", mai mult un „înainte de 1789" decât un „după 1789". Putem să rezumăm astfel economia generală a lucrării:

După ce introducerea a afirmat ideea centrală a eseului (Revoluția Franceză n-a fost decât explozia locală, deosebit de violentă, a unor idei universale), esențialul primei părți este o descriere a societății civile franceze la sfârșitul vechii monarhii: Biserica devenită o instituție politică ruptă de populație; nobilimea, ajunsă o castă și nu o aristocrație (adică o clasă conducătoare *à l'anglaise*); dar, pe cât de sumară este analiza Bisericii, pe atât de amănunțită este cea a nobilimii. Pe plan politic, această nobilime este ruptă de puterea regală (a fost privată de puterile sale administrative locale fără a dobândi în schimb o putere guvernamentală; prin urmare, este în imposibilitatea de a-l contracara pe rege în numele poporului sau de a-l influența cu adevărat pe rege împotriva poporului). De unde anacronismul privilegiilor (nobilii nu mai sunt nici iubiți, nici temuți) și, mai ales, al privilegiilor economice și onorifice.

Pe plan economic, redistribuirea bogățiilor operează în avantajul stării a treia, stăpână a bogăției mobiliare. De unde împărțirea și dislocarea domeniilor nobiliare, fărâmițarea nobilimii într-o mulțime de indivizi cu avere medie și ceea ce s-ar putea numi „democratizarea nobilimii".

În sfârșit, promovarea stării a treia. Ea se face independent de nobilime (aici Tocqueville îl reia aproape pe Sieyès), ca o „creare a unui popor nou", avându-și propria aristocrație. Ea explică divizarea clasei conducătoare și spiritul revoluționar al stării a treia. „Această divizare, care exista în Franța între

diferitele elemente aristocratice, stabilea în sânul aristocrației un fel de război civil din care numai democrația avea să profite. Respinși de nobilime, principalii membri ai stării a treia erau obligați, pentru a o combate, să se sprijine pe principii utile în momentul în care se serveau de ele, dar primejdioase prin chiar eficacitatea lor. Starea a treia era o parte a aristocrației revoltată împotriva celeilalte și constrânsă să profeseze ideea generală a egalității pentru a combate ideea particulară a inegalității, care venea să i se opună" (p. 46).

Tocqueville insistă asupra faptului că principiul aristocratic dispare rapid din spirite, în parte ca urmare a influenței sociale a intelectualității și a unui fel de fuziune „egalitară" între nobilime și intelectuali. Acestei „democrații imaginare" a spiritelor i se alătură o democrație reală a bogăției, prin împărțirea proprietății funciare, democratizare care multiplică averile mijlocii și creează astfel un teren favorabil democrației politice. Franța secolului al XVIII-lea era deci caracterizată de divorțul între starea sa instituțională (inegalitatea) și moravurile sale care făceau deja din ea „națiunea cu adevărat cea mai democratică din Europa".

Tocqueville trece atunci la consecințele *politice* ale acestei stări a societății civile: așa cum orice societate aristocratică tinde spre o guvernare locală, orice societate democratică tinde spre o putere centralizată. Într-un prim stadiu, ea îi smulge aristocrației guvernarea locală, dar, fiind prea slabă, prea fărâmițată pentru a o exercita ea însăși, o dă prin intermediul liderilor săi naturali, juriștii, regelui, numitor comun al intereselor și slăbiciunii sale.

Un anumit număr de factori „accidentali și secundari" accentuează acțiunea acestor „cauze generale": preponderența importanței Parisului, necesitatea de a consolida unitatea națională între provincii atât de diverse, natura personală, și nu parlamentară a puterii.

Dar acest proces de centralizare guvernamentală și administrativă n-a potolit spiritul de libertate al francezilor, care

este pentru Tocqueville una dintre trăsăturile caracteristice ale temperamentului național: ceea ce se întâmplă, dimpotrivă, în secolul al XVIII-lea, este o substituire a noțiunii aristocratice de libertate (apărarea privilegiilor, la toate nivelurile) printr-o concepție democratică; ideea de drept comun o înlocuiește pe cea de privilegiu.

Revoluția n-a creat deci un popor nou, o nouă Franță: „Ea a reglat, coordonat și legalizat efectele unei cauze măreț, mai mult decât să fi fost ea însăși această cauză". Este rezultatul, încununarea unor tendințe manifestate în societatea Vechiului Regim, mai mult decât o transformare radicală a Franței și a francezilor. Ansamblul acestor tendințe democratice, analizate succesiv la nivelul societății civile, al moravurilor, al guvernării și al ideologiei formează un fel de trunchi comun pentru vechiul și noul regim, iar Revoluția apare ca o simplă etapă în dezvoltarea efectelor lor – etapă a cărei specificitate Tocqueville n-o indică. Continuitatea istoriei Franței a șters urmele rupturilor.

Tocqueville nu inventează principalele elemente conceptuale ale acestei interpretări a Revoluției printr-o istorie pe termen lung, care pune în relief importanța trecutului și reduce efectele schimbării de care Revoluția și-a închipuit a fi fost responsabilă. Dar cum el a rămas întotdeauna foarte discret asupra lecturilor sale[2] – găsim foarte puține referințe explicite la alți autori în cărțile sale și relativ puține în corespondență – e greu să-i afli sursele. Totuși, una dintre ele e clară: este evident Guizot, cu care nu va înceta să aibă un dialog intelectual și politic în același timp complice și ostil[3], extrem de revelator pentru ambiguitățile liberalismului francez

2. E atât de discret în privința lecturilor sale pe cât de volubil când e vorba de surse manuscrise, ca în *L'Ancien Régime*; dublu snobism, probabil, de aristocrat și de intelectual.

3. *Cf.* o comunicare interesantă de S. Mellon: *Guizot and Tocqueville*, la întâlnirea anuală „French historical studies", Chicago, 1969.

în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Guizot este cu optsprezece ani mai în vârstă şi îşi scrisese esențialul operei sale istorice când Tocqueville şi-a redactat eseul, în 1836; deşi istoric într-o mai mare măsură decât Tocqueville, el împarte cu mai tânărul său coleg aceleaşi valori politice fundamentale: liberalismul; aceeaşi concepție asupra istoriei: istoria – interpretare; în sfârşit, aceeaşi referire centrală în raport cu care se ordonează un foarte lung trecut: Revoluția Franceză, în acelaşi timp împlinire a unei istorii universale (mai bine zis, europene) şi mister deosebit al istoriei Franței. Pornind de la această problematică comună, este interesant să analizăm ce îi oferise Guizot lui Tocqueville – sau ce-l învățase – şi diferențele dintre cele două interpretări.

Trimis să predea istoria în urma dizgrației politice din 1820, Guizot a exprimat esența sistemului său de explicare în primele mari lucrări istorice şi, mai ales, în *Essais sur l'histoire de France* (*Eseuri asupra istoriei Franței*) (1823). Charles Pouthas[4] subliniază că, în cursurile sale de după 1828, publicate sub titlul *Histoire de la civilisation en Europe et en France*[5] (*Istoria civilizației în Europa şi în Franța*), Guizot a modificat un anumit număr de păreri şi, mai ales, a rectificat câteva erori *de facto*, privitoare în special la originile istoriei Franței şi la istoria invaziilor barbare. Dar toate acestea contează mai puțin, din punctul de vedere care ne interesează aici: căci între *Eseurile* din 1823 şi cursurile din 1828 nici una dintre marile articulații conceptuale ale istoriei Franței după Guizot nu s-a schimbat. Toți marii protagonişti sunt acolo, în *Eseuri*, seniorii, Biserica, regele, comunele – cu societățile şi cu tipurile de putere ale căror purtători sunt sau ar trebui să fie, aristocrație, teocrație, monarhie, democrație şi conflictele sau echilibrele cu care populează istoria Franței.

4. Charles Pouthas, *Guizot pendant la Restauration*, Paris, 1923, cap. X: „L'enseignement de Guizot", *cf.* mai ales p. 329 şi urm.

5. Şase volume, Paris, 1838.

Această istorie, în 1828 ca și în 1823, nu este decât confirmarea empirică a unei scheme intelectuale în care nici un element nu s-a schimbat.

Guizot caută în istoria Franței mersul spre o „societate", adică spre un ansamblu social organizat și consolidat la diferitele sale niveluri de un principiu unificator. Feudalitatea, venind, către secolul al X-lea (H. Capet), în urma unei perioade de haos, de non-societate, este prima formă de societate organizată din istoria Franței: societate foarte dură pentru popor, dar a cărei dialectică internă autorizează „un viitor mai bun"[6]. Căci ea se sprijină în același timp pe opresiunea poporului, „națiunea posedată", și pe relații egalitare în interiorul clasei dominante, „națiunea suverană", posesorii de fiefuri: „Aici întâlnesc un alt spectacol – libertăți, drepturi, garanții care nu numai că îi onorează și îi protejează pe cei care se bucură de ele, dar care, prin natura și tendința lor, îi deschid populației supuse o poartă spre un viitor mai bun", într-adevăr, ierarhia complexă a fiefului țese între seniori relații de reciprocitate și de relativă egalitate, de la cel mai mic dintre ei până la regele Franței; și, pe de altă parte, fieful consolidează individualismul posesorului său, independența sa în raport cu puterile publice. „Un asemenea stat seamănă mai puțin cu o societate și mai mult cu un război; dar energia și demnitatea individului se mențin în el; aici poate să apară societatea."

Care „societate" și cum? O societate (care este la Guizot *societatea*, un fel de împlinire a istoriei) bazată pe o redefinire a „existențelor individuale" și a „instituțiilor publice", a libertății și a ordinii pe seama cărora se formase feudalitatea. Odată instituită, ea este atacată la ambele extremități; de jos, în numele libertății, și de sus, în numele ordinii publice. „Aceste eforturi nu mai sunt încercate în mijlocul șocului sistemelor

6. Citatele care urmează sunt extrase din al cincilea „eseu" despre istoria Franței.

diverse, confuze, şi care se reduc unul pe altul la neputinţă şi anarhie (ca în primele cinci secole de istorie a Franţei, după Guizot); ele se nasc în sânul unui sistem unic şi nu se îndreaptă decât împotriva lui." Şi Guizot îşi încheie analiza prin aceste rânduri admirabile: „Acest sistem monarhic, pe care geniul lui Carol cel Mare nu putuse să-l întemeieze, va fi, puţin câte puţin, făcut să prevaleze de către regi cu mult inferiori lui. Aceste drepturi, aceste garanţii pe care războinicii germani nu le putuseră păstra, vor fi succesiv câştigate de comune. Numai feudalitatea s-a putut naşte din barbarie; dar abia a crescut, că se şi nasc şi cresc în sânul ei monarhia şi libertatea."

Examinând în detaliu cele două procese, Guizot arată că dubla şansă a monarhiei şi a libertăţii a fost slăbiciunea politică a aristocraţiei feudale: aceasta, izolată în fiefurile sale, dezbinată în lipsa unei organizări colective comparabile patriciatului roman, Senatului Veneţiei sau celei a baronilor englezi (organizare pe care inegalitatea ierarhiei feudale o făcea imposibilă), a fost roasă pe plan local de luptele populaţiei şi i s-a pus în frunte suzeranul cel mai puternic, regele. „A fost clar că, bună doar pentru a determina societatea să facă primul pas dincolo de barbarie, era incompatibilă cu progresul civilizaţiei, *că nu purta în sânul ei germenele nici unei instituţii publice şi durabile*[7], că principiul guvernărilor aristocratice îi lipsea la fel de bine ca oricare altul şi că ar fi lăsat după sine o nobilime în jurul tronului, aristocraţi deasupra poporului, *dar în nici un caz o aristocraţie în stat*."[8]

Evoluţia inversă, după Guizot, este cea a Angliei din Evul Mediu: acolo, încă din timpul domniei lui William, regalitatea şi feudalitatea s-au născut împreună; „existau, în Anglia, două forţe sociale, două puteri publice care, în aceeaşi epocă, nu existau, nici una nici alta, în Franţa, o aristocraţie şi un rege:

7. Sublinierea îmi aparţine.
8. *Idem*.

forțe prea barbare, prea angajate în imperiul pasiunilor și intereselor personale pentru ca prin coexistența lor să nu producă alternativele despotismului și guvernării libere, dar necesare una alteia și adeseori constrânse să acționeze în comun". Din lupta între baronii englezi *constituiți în aristocrație* și prin regele *constituit în monarhie* apar cartele („un început de drept public"), apoi instituțiile, adică o „guvernare liberă și națională".

Dezvoltarea istoriei Franței, după Guizot, este deci caracterizată de faptul că feudalitatea n-a creat o aristocrație, iar mișcările comunelor n-au creat o democrație: de unde absența instituțiilor libere și în final monarhia absolută, rezultat al unei duble neputințe. Revoluția este aceea care, încununând lupta de clasă multiseculară între feudalitate și comune, creează în sfârșit democrația, adică în același timp și în mod indisolubil o societate și niște instituții libere și egalitare; Revoluția este aceea care reconciliază astfel societatea în jurul unui singur principiu unificator.

Așadar, marile linii ale interpretării generale a istoriei Franței prezintă, la Guizot și la Tocqueville, numeroase puncte comune. Există mai întâi această grijă de a situa ceea ce numim „evenimente" în interiorul unui sistem temporal și totodată conceptual. Revoluția nu este, în opinia lor, decât încununarea unui foarte lung proces istoric, care își are rădăcinile chiar în formarea societății naționale. În acest sens, istoria Franței, așa cum o scriu ei, deși este implicit plină de viitorul pe care are drept sarcină să-l explice, și parcă obsedată de Revoluția Franceză, se vede totuși condamnată să fie nu atât o istorie a revoluției, cât o descriere a originilor sale.

Căci dialectica fundamentală care înnoadă conflictul și dă seamă de mișcarea istorică este aceeași la cei doi autori; este dialectica raporturilor între societatea civilă și instituții, între starea socială și putere. În interiorul acestei problematici, aparatul conceptual al analizei istorice este de asemenea foarte

apropiat: foarte devreme, societatea civilă franceză este compusă în esență din două grupuri rivale, nobilimea și starea a treia, ale căror origini urcă până în vremea cuceririlor și care sunt purtătoarele potențiale ale celor două sisteme de valori socio-politice, aristocrația și democrația. Raporturile lor cu autoritatea centrală, regele, constituie trama istoriei Franței – și totodată dau seamă de particularitățile acestei istorii în raport cu modelul englez.

Dar pentru Guizot, spre deosebire de ceea ce gândește Tocqueville, nu a existat niciodată o adevărată societate politică aristocratică în istoria Franței. Evul Mediu, feudalitatea rămân pentru el, ca și pentru Mably, o anarhie insuportabilă pentru popor și incapabilă să construiască veritabile instituții publice. Cum în acea epocă poporul este prea slab pentru a le suscita, față de ceea ce se întâmplă în Anglia, creșterea puterii regale este o indispensabilă perioadă tranzitorie spre democrație și libertate.

Tocqueville consideră, dimpotrivă, societatea aristocratică drept societatea unei guvernări locale de tip paternal, garantând libertatea individuală în raport cu puterea centrală. Dispariția progresivă a acestei societăți aristocratice sub loviturile administrației regale și ale evoluției generale deschide calea nu spre libertate, ci spre egalitate.

În fond, pentru Guizot, ca și pentru Tocqueville, dialectica fundamentală a istoriei Franței este socio-politică și se bazează pe creșterea puterii regale, sprijinită de jos de masa „poporului" democratic; dar Guizot numește libertate ceea ce Tocqueville numește democrație sau egalitate: Guizot crede că aristocrația este un obstacol în calea libertății, în timp ce Tocqueville vede în ea fondatoarea și protectoarea durabilă a libertății. Contradicția fundamentală în interpretare privește dublul rol al regelui și aristocrației în istoria Franței și valorile politico-morale cu care aceștia sunt învestiți.

Devine tentantă atunci încercarea de a opune opțiunile politice profunde ale celor doi – orgoliul plebeu al lui Guizot („Eu sunt dintre aceia pe care elanul din 1789 i-a ridicat și care nu vor mai consimți vreodată să coboare"), față de nostalgia lui Tocqueville („Dintre toate societățile lumii, acelea cărora le va fi cel mai greu să scape, în timp, de pericolul guvernării absolute vor fi tocmai societățile în care aristocrația nu mai există sau nu mai poate exista"). Căci această opoziție, de ordin empiric și existențial, nu face decât să scoată în evidență și mai bine similitudinea marilor elemente conceptuale ale analizei istorice. În acest domeniu, originalitatea lui Tocqueville în 1836 în raport cu Guizot ține, fără îndoială, mai mult de tradiția sa familială decât de imaginația sa intelectuală.

Douăzeci de ani mai târziu, *L'Ancien Régime* constituie o sinteză infinit mai complexă a acestei tradiții aristocratice. Tocqueville a investit aici nu numai ani suplimentari de reflecție și de cercetare, dar și experiența sa de om politic.

II

L'Ancien Régime et la Révolution este scrisă într-un stil extrem de strălucitor și dens; notele lăsate de Tocqueville și publicate astăzi *in extenso* în volumul al doilea al ediției Gallimard dovedesc grija extremă pentru formă și în același timp arată câtă muncă a consacrat finisării și refinisării formulelor. Dar această proză aparent limpede este de fapt infinit mai puțin clară decât textul din 1836: căci nici conceptualizarea istorică, nici diferitele articulații ale demonstrației nu sunt ușor de reconstituit.

Trebuie totuși; căci Tocqueville continuă să se plaseze în mod deliberat în afara stilului clasic al „istoriilor Revoluției" din timpul său și ignoră povestirea. În rest, nu-i citează nici pe Thiers, nici pe Lamartine, nici pe Michelet, pe care probabil

i-a citit[9] sau măcar răsfoit; dacă rupe cu acea foarte veche tradiție a istoricilor – care nu a murit nici astăzi – de a-şi critica sau (şi) de a-şi recopia predecesorii, o face mai puțin din dispreț decât din grija de a-şi situa lucrarea la un alt nivel decât acela al istoriei-povestire. Istoria sa, care este astfel extraordinar de modernă, este o examinare a anumitor probleme selecționate, pe baza cărora sunt construite o explicație şi o interpretare generală a Revoluției: de unde şi recursul numai la sursele de primă mână, manuscrise sau imprimate, de unde şi economia generală a cărților, care exclude planul cronologic în beneficiul coerenței logice.

Trei mari părți. Prima definește semnificația istorică a Revoluției, conținutul ei esențial, care nu este religios (pentru că religia, pe termen mediu, a fost mai curând „însuflețită" de Revoluție), nici exclusiv politic, nici exclusiv social, ci în mod indisolubil socio-politic; este înlocuirea cu instituții egalitare a vechilor instituții „feudale" – şi prin „instituții" Tocqueville desemnează în acelaşi timp ordinea socială şi ordinea politică, egalitatea condițiilor şi statul administrativ modern. De unde caracterul universal al Revoluției exprimat prin forma aproape religioasă pe care a luat-o în Franța datorită ideologiei democratice. Tocqueville lasă astfel să se înțeleagă de la bun început că *modalitățile* evenimentelor franceze sunt secundare în raport cu conținutul şi cu determinările lor esențiale, care vor fi singurele obiecte ale analizei sale: cum a evoluat în Franța dialectica stat-societate civilă şi cum a fost ea trăită, gândită şi reimaginată în ultimele secole şi în ultimele decenii ale Vechiului Regim, în asta constă secretul Revoluției Franceze şi al priorității sale cronologice şi intelectuale față de ansamblul procesului european. Tocqueville trece ast-

9. L-a citit în mod sigur pe Thiers, a cărui „istorie" o comentează în *Corespondență*.

fel de la o sociologie comparativă la o problemă de istorie a Franței pusă în termeni sociologici.

În compoziția lucrării se disting mai departe două tipuri de explicații: cauzele vechi și generale (cartea a II-a), cauzele specifice și recente (cartea a III-a). Există deci o suprapunere a unei ierarhii cauzale peste o diferență de temporalitate: cauzele generale sunt acelea pe termen lung, îngropate în adâncul mai multor secole de istorie, dezvoltându-și efectele de mult timp, dintr-un foarte îndepărtat trecut, pregătind fără știrea oamenilor, în afara posibilităților memoriei lor, condițiile sociale și politice noi. Cauzele specifice țin numai de secolul al XVIII-lea, ba chiar de ultimele decenii ale secolului; ele dau seamă nu de necesitatea transformării care este înscrisă în procesul pe termen lung, ci de data și de caracterul său.

Să începem cu cauzele pe termen lung, analizate în cele douăsprezece capitole ale cărții a doua: enumerarea lor este în ansamblu fidelă premiselor teoretice ale cărții I, pentru că Tocqueville trece în revistă caracterele centralizării administrative în istoria Franței (cap. II–VII), apoi pe cele ale societății civile (cap. VIII–XII). Totuși, primul capitol, consacrat drepturilor feudale și țărănimii, uimește prin singularitatea sa: de ce a fost plasat ca prolog la descrierea dezechilibrelor din Vechiul Regim și de ce a fost reluat studiul lumii rurale în ultimul capitol al cărții (cap. XII), ca și cum problema merita să încadreze întreaga analiză generală? La această întrebare nu am un răspuns clar. E adevărat că cele două capitole astfel separate tratează lumea țărănească din două unghiuri diferite: unul consacrat raportului țăran-senior, al doilea dedicat raportului țăran-stat. Dar ar fi fost mai normal să se afle amândouă la sfârșitul cărții a doua, după studiul centralizării și al efectelor sale la toate nivelurile societății civile.

Doar dacă Tocqueville nu va fi vrut să înceapă analiza generală a Vechiului Regim prin examinarea a ceea ce conținea el mai scandalos, la modul spectacular, în ochii revoluționarilor,

pentru a avansa imediat, pe baza acestui exemplu privilegiat, una dintre ideile sale fundamentale, aceea a continuității între Vechiul Regim şi Revoluție: căci drepturile feudale nu le deveniseră odioase francezilor în funcție de duritatea lor deosebită (ele erau mai grele în restul Europei), ci pentru că țăranul francez era deja, în multe privințe, un țăran al secolului al XIX-lea, adică un proprietar independent de seniorul său. Private de aspectele lor corelate naturale, drepturile feudale erau pur şi simplu trecute de la starea de instituții la aceea de mijloace de supraviețuire. Asta înseamnă explicarea în acelaşi timp a unui aparent paradox:

1. că Revoluția era mai mult de trei sferturi săvârşită încă dinainte de Revoluție;

2. că totuşi ceea ce rămânea feudal la sate nu era decât şi mai odios; de unde supraestimarea psihologică a eliberării țăranilor prin Revoluție.

Prin examinarea obiectivă a conținutului real al rupturii revoluționare, Tocqueville sugerează astfel importanța distorsiunii ideologice. Idee extraordinar de fecundă, dacă ne gândim că atâția istorici de ieri şi de astăzi au tendința să creadă discursul revoluționar, atunci când nu există probabil conştiință mai „ideologică" (în sensul marxist al termenului) decât conştiința revoluționară.

După ce a caracterizat astfel, trecând prin tema „drepturilor feudale", dialectica ruptură–continuitate (aproape că am putea spune: continuitate în fapte, ruptură în spirite) care marchează Revoluția, Tocqueville trece la studiul marelui fapt central care e nodul continuității istorice între Vechiul Regim şi Revoluție; dezvoltarea puterii publice şi a centralizării administrative. Să notăm în treacăt, pentru a reveni la asta ceva mai târziu, că Tocqueville inversează aici ordinea (logică sau cronologică) a textului din 1836: începe din locul unde termina cu douăzeci de ani în urmă. Originalitatea sa suplimentară, atât în raport cu propriul articol din 1836, precum şi

în raport cu contemporanii săi, este faptul de a reînnoi tema clasică a creşterii puterii regale, punând accentul nu pe victoriile propriu-zis politice ale monarhiei, ci pe ascendentul său administrativ, în opinia sa, cuceririle administrative ale regelui Franței reprezintă trăsătura dominantă a istoriei naționale după sfârşitul Evului Mediu; tocmai prin administrarea cotidiană a afacerilor puterea îşi exercită influența asupra societății civile. Tabloul pe care îl prezintă e prea cunoscut pentru a-l mai rezuma aici; dar ridică un anumit număr de probleme care merită luate în discuție.

Prima este aceea a exactității sale istorice. Tocqueville este un remarcabil cunoscător al surselor administrative ale secolului al XVIII-lea; el a avut inteligența de a se plasa la ambele capete ale circulației ierarhice: pe de o parte, el a despuiat seria F (administrație centrală) de la Arhivele naționale şi o mulțime de manuscrise complementare păstrate la Biblioteca națională. Pe de altă parte, la nivel local, el a explorat sistematic hârtiile intendenței din Tours şi a reflectat asupra comentariilor lăsate de Turgot în legătură cu experiența sa din Limoges. A vrut să ştie cum funcționează realmente puterea, de sus în jos, de la birocrația centrală până la cea mai mică dintre comunitățile săteşti, prin medierea capitală a intendenților. Prin aceasta, el s-a trezit în fața dilemei bine-cunoscute tuturor istoricilor Vechiului Regim: sus, o extraordinară minuție în reglementarea tuturor lucrurilor; jos, inobedientă cronică, tradusă de altfel în repetarea aceloraşi edicte sau hotărâri la interval de câțiva ani. Tabloul lui Tocqueville ia în considerație această dublă realitate: el debutează prin analiza uzurpărilor tentaculare ale administrației regale la sat şi la oraş (cap. II–V), pentru a arăta apoi, începând cu capitolul VI, limitele acestui cadru: „Acesta este Vechiul Regim: reguli rigide, practică slabă; acesta îi e caracterul" (VI, p. 134). Şi adaugă această notație lucidă, inconştient autocritică, pentru că a făcut oarecum în capitolele precedente tocmai ceea ce acum denunță:

„Cine ar încerca să judece guvernarea acelei vremi prin prisma legilor sale ar cădea în cea mai ridicolă greşeală." La care se adaugă ca un ecou această frază şi mai clară, în apendice: „Administrația Vechiului Regim era atât de diversă, atât de eterogenă, încât nu putea supraviețui decât cu condiția *să acționeze foarte puțin*" (sublinierea mea)[10]. Astfel, puterea reală a administrației sub Vechiul Regim îl frapează pe Tocqueville mai puțin decât influența ei în descompunerea corpului politic, în distrugerea oricărei puteri sau oricărei instanțe intermediare, senior, preot, reprezentant al comunității, magistrat. Statul-providență încă nu există în realitate, dar e deja în spirite. Vechiul Regim a inventat *forma* de autoritate: putere centrală arbitrară/individ izolat, în care se vor strecura instituțiile revoluționare. El cumulează inconvenientele politice ale accentuării importanței statului, fără a prezenta încă vreunul din avantajele practice ale acestei situații.

Dialectica administrativ-guvernamentală nu e însă lipsită de dificultăți. Unele țin chiar de interpretarea faptelor: în ciuda atenției acordate unei anumite neputințe a puterii sub Vechiul Regim – neputință care rezultă din extraordinara diversitate de obiceiuri, de proceduri, în ceea ce priveşte statutul persoanelor şi al comunităților – Tocqueville ajunge să supraestimeze, în ansamblu, centralizarea administrativă. Fondul gândirii sale este rezumat într-o notă de lucru prin care încearcă să caracterizeze într-o frază acest sistem de au-

10. Dar în alte pasaje (de exemplu, II, 6, p. 133) Tocqueville menționează „prodigioasa activitate" a conducerii Vechiului Regim...; soluția acestei aparente contradicții trebuie căutată în distincția clasică la Tocqueville, între conducere şi administrație – chiar dacă această distincție, atât de clară în anumite pasaje din *La Démocratie en Amérique*, se estompează în capitolele din *L'Ancien Régime* pe care le analizăm: la ce nivel se situează de exemplu intendentul? Discreditarea progresivă a legii se explică tocmai prin acest contrast între sporirea activității guvernamentale şi neputința sa în practică.

toritate. „O putere regală foarte centralizată şi preponderentă care este stăpână în toate chestiunile principale, care posedă atribuții insuficient definite, dar imense, pe care de fapt le *exercită*" (sublinierea îmi aparține) (vol. II, p. 375). Această convingere centrală, finalmente contradictorie față de alte afirmații asupra limitelor în care se exercită puterea regală, îl duce pe Tocqueville la stranii tăceri sau la simplificări abuzive, referitoare la agenții istorici reali ai centralizării: în acest stadiu al analizei, de exemplu, el nu spune nimic despre venalitatea oficiilor, fenomen istoric central al constituirii unei birocrații monarhice, dar ambiguu în raport cu teza sa, căci venalitatea funcțiilor publice este în acelaşi timp un mijloc al puterii centrale şi un obstacol față de aceasta. Căutând totuşi să definească birocrația Vechiului Regim, el scrie în capitolul VI: „Funcționarii administrativi, aproape toți burghezi, formează deja o clasă care are spiritul său particular, tradițiile, virtuțile sale, onoarea sa, orgoliul său propriu. Este aristocrația societății noi, deja formată şi vie; ea aşteaptă doar ca Revoluția să-i dea locul liber." Acest tip de analiză are pentru Tocqueville avantajul de a crea deasupra şi, dacă se poate spune astfel, în afara societății, un grup social omogen, definit prin funcția sa, împărtăşind aceleaşi valori şi purtător al procesului centralizator. Din păcate însă, aici totul e inexact: funcționarii administrativi din secolul al XVIII-lea – să ne gândim , de exemplu, la intendenți – nu sunt, nici pe departe, „aproape toți burghezi"; sunt profund divizați între ei nu numai de jocul ambițiilor şi al clientelei, dar şi de opțiunile politico-ideologice – să ne gândim, de pildă, la linia de clivaj fiziocrați/antifiziocrați; cei mai „funcționari" dintre ei, adică cei care sunt direct legați de puterea centrală – birocrația de la Versailles, intendenții şi locțiitorii – nu vor supraviețui Revoluției, chiar în prima sa fază, în timp ce proprietarii de oficii vor forma, dimpotrivă, unul din grupurile conducătoare. Aşa se face

că tabloul probabil exagerat al centralizării guvernamentale şi administrative l-a determinat pe Tocqueville să reconstituie deductiv protagoniştii imaginari ai procesului descris.

Incertitudinea este şi mai mare când ajunge la cronologia şi la cauzele acestui proces: el ajunge de altfel aici prin aluzii, prin încercări succesive, fără să propună vreodată o teorie generală a schimbării politice. Probabil că aici nu se simte în largul său: istoric de formație relativ recentă, ignorând sursele secolelor anterioare celui de-al XVIII-lea, el este vizibil tributar predecesorilor săi, ale căror materiale le reorganizează în funcție de intuiția şi de presupozițiile sale. Fresca istorică realizată în capitolul IV al cărții I este fidelă periodizării clasice: instituțiile politice ale Evului Mediu se năruie în secolele al XIV-lea şi al XV-lea odată cu înflorirea monarhiei administrative, care impietează asupra puterilor nobililor. Fidel acestei cronologii tradiționale a istoriei Franței, Tocqueville este fidel, în acest domeniu pe care nu l-a studiat în mod special, şi interpretării sale din 1836: el valorifică retrospectiv vechea putere a nobililor, văzută ca un fel de autogestiune locală bazată pe o prestare reciprocă de servicii sau ca o idilă deschisă între senior şi comunitatea țărănească. Dar nimic din toate acestea nu este într-adevăr analizat în termeni istorici: între secolele al XV-lea şi al XVIII-lea, Tocqueville pare a considera implicit că procesul de centralizare se dezvoltă regulat, fără a-i analiza amănunțit nici cauzele, nici etapele: Ludovic al XIV-lea nu e nici măcar citat. Războaiele monarhiei, formidabil factor al creşterii importanței statului, nu sunt evocate. Despre secolul al XVIII-lea, el scrie (II, cap.V) aceste fraze sibilinice: „Societatea, care e în mare progres, face să apară în fiecare clipă nevoi noi şi fiecare dintre ele este pentru ea [conducerea] o nouă sursă de putere; căci numai ea e în stare să le satisfacă. În timp ce sfera administrativă a tribunalelor rămâne fixă, sfera conducerii este mobilă şi se extinde fără încetare odată cu civilizația

însăşi.“ Progresele centralizării sunt deci pur şi simplu, şi foarte vag, puse în relație cu acelea ale „civilizației“: maniera lui Tocqueville de a împărtăşi credința contemporanilor săi în progres constă în a numi cu unul dintre cuvintele cele mai obscure ale vocabularului istoric sentimentul său profund şi permanent al inevitabilului. Nu vom şti niciodată mai mult despre asta.

În timp ce primele şapte capitole ale cărții a II-a (în afară de primul) descriu funcționarea (sau, mai degrabă, ceea ce am numi astăzi disfuncțiile) monarhiei administrative din secolul al XVIII-lea, Tocqueville începe din capitolul VIII analiza societății civile. Am arătat deja că acest plan traduce o răsturnare a problematicii sale obişnuite nu numai în raport cu textul din 1836, dar şi cu *La Démocratie en Amérique*. Tabloul „stării sociale a anglo-americanilor“ (partea I, cap. III) precedă analiza instituțiilor politice, iar Tocqueville indică anume, la sfârşitul capitolului: „Consecințele politice ale unei asemenea stări sociale sunt uşor de dedus. Este imposibil de conceput că egalitatea nu va sfârşi prin a pătrunde în lumea politică, la fel ca în alte părți.“ În acelaşi timp cu evidențierea întâietății socialului (înțeles în sens larg şi incluzând obişnuințele mentale, „moravurile“, „spiritul public“) în raport cu politicul, Tocqueville exprimă implicit o teorie tipologică globală a societăților, în genul lui Montesquieu sau al lui Max Weber, pe care o găsim de altfel explicitată în articolul său din 1836; societățile „aristocratice“ tind către puterea locală, societățile, „democratice“ către puterea centralizată. În această epocă, de altfel, el nu pare ostil nici egalității civile (care este conținutul esențial al definiției pe care o dă „democrației“), nici centralizării guvernamentale (cu condiția să fie însoțită de o descentralizare administrativă): este sensul profund al studiului său asupra realității americane.

Or, douăzeci de ani mai târziu, planul lucrării *L'Ancien Régime* corespunde foarte probabil unei schimbări în opiniile

sale și în gândirea sa: s-a observat de altfel[11] cât de puțin frecvent este cuvântul „democrație" în *L'Ancien Régime* în raport cu textul din 1836, ca și cum Tocqueville ar fi abandonat progresiv, fără a-l uita totuși imediat, conceptul-cheie al analizelor sale precedente. Ce s-a întâmplat? Tocqueville tocmai trăise, ca om politic, nu numai ca intelectual, experiența anilor 1848–1851.1848: explozia populară și socialistă, nou avatar francez al „tendinței" democratice, arată clar limitele unei democratizări sociale pe care Tocqueville o descrisese ca un fenomen împlinit; iar acum ea îl acoperă de oroare. Optimismul stăpânit care alimenta analiza societății americane a făcut loc fricii. Reformatorul dinainte de Revoluție a devenit păstrătorul unei ordini atât de greu restabilite. De unde rezultă două probleme, una teoretică, de definire, cealaltă existențială, de judecată de valoare. 1851: guvernul notabililor, pe care Tocqueville l-a susținut și la care chiar a participat, ca cel mai bun dintre regimurile franceze de după 1789 (așa îl definește în *Amintirile* sale), cade fără glorie la 2 decembrie 1851 în favoarea celui mai rău dintre despotismele centralizatoare care au apărut după 1789. De-acum e greu să explici prin aceeași stare a societății, prin intermediul unui concept a cărui extindere, după cum arată istoria în același moment, e nedefinită, instituții politice atât de diferite ca monarhia din Iulie, a doua Republică sau despotismul celui de-al doilea Napoleon[12]. Schimbarea opticii lui Tocqueville, accentul pus pe autonomie și pe întâietatea politicului – în structura po-

11. S. Drescher, *Dilemmas of Democracy: Tocqueville and Modernization*, Pittsburgh, 1968, p. 242.

12. Marx s-a aflat în fața aceleiași probleme, în al său *18 Brumar*, chiar dacă pornind de la un sistem de explicitare diferit: citindu-l, nu se înțelege niciodată de ce interesele divergente (proprietari funciari/capitaliști) ale claselor conducătoare fac succesiv posibilă și imposibilă o putere comună și aduc cu ele o asemenea cascadă de rătăciri.

litico-administrativă – sunt probabil înscrise în experiența acestor ani.

Se pot găsi urme ale acestei răsturnări în notele la *L'Ancien Regime*, unde apare, mai evident decât în textul final, munca de elaborare conceptuală. De exemplu, acest text în legătură cu sensul cuvântului „democrație" (vol. II, p. 198):

„Ceea ce produce cea mai mare confuzie în spirit este întrebuințarea care se dă cuvintelor: *democrație*, *instituții democratice*, *putere democratică*. Atât timp cât nu vom reuși să le definim clar și să ne înțelegem asupra definiției, vom trăi într-o confuzie de idei inextricabilă, spre marele avantaj al demagogilor și al despoților.

Se va spune că o țară condusă de un principe absolut este o *democrație*, pentru că el va guverna prin legi sau prin intermediul unor instituții care sunt favorabile condiției poporului. Puterea sa va fi *o putere democratică*. Va forma o *monarhie democratică*.

Or, cuvintele *democrație*, *monarhie*, *putere democratică* nu pot spune decât un lucru, în funcție de sensul adevărat al cuvintelor: o putere la care poporul ia parte mai mult sau mai puțin. Sensul e intim legat de ideea libertății politice. A atribui epitetul «democratică» unei puteri în care libertatea nu există înseamnă, respectând sensul natural al cuvintelor, a spune o absurditate palpabilă."

Această notă creează perplexitate, în măsura în care Tocqueville denunță aici tocmai sensul pe care îl dăduse constant, până atunci, cuvântului democrație: or, corecția constă în a deplasa conceptul de la nivelul social (egalitate) la nivelul politic (participare la putere și libertate) ca și cum al doilea nivel ar deveni fundamental în raport cu primul.

Alt text revelator pentru aceeași alunecare: este un apendice la capitolul II, 5, asupra centralizării. Tocqueville face aici o remarcabilă comparație între colonizarea franceză a Canadei și colonizarea engleză a Americii, arătând că fenomenul

colonial accentuează până la caricatură spiritul celor două administrații. În Canada nu există nobilime, nu există „tradiții feudale", nu există putere predominantă a Bisericii, nici vechi instituții judiciare cu rădăcini în moravuri – pe scurt, nimic din societatea civilă a vechii Europe, nimic care să se opună puterii absolute: „Ne-am crede deja în plină centralizare modernă și în Algeria." Dimpotrivă, în America engleză vecină, unde condițiile sociale sunt comparabile, „elementul republican, care formează parcă fondul constituției și al moravurilor engleze, se manifestă fără obstacol și se dezvoltă. Administrația propriu-zisă face puține lucruri în Anglia, iar particularii fac multe; în America, administrația nu se mai amestecă deloc, dacă putem spune astfel, iar indivizii, unindu-se, fac totul. Absența claselor superioare, care îl face pe locuitorul Canadei și mai supus puterii decât era, în aceeași epocă, locuitorul Franței, îl face pe locuitorul din provinciile engleze din ce în ce mai independent față de putere.

În ambele colonii se ajunge la instaurarea unei societăți în întregime democratice; dar în prima, cel puțin atât timp cât Canada rămâne Franței, egalitatea se contopește cu puterea absolută; în cealaltă, ea se combină cu libertatea".

Două idei mi se par frapante în această notă contemporană cu *L'Ancien Régime:*

1. Libertatea politică nu e în mod obligatoriu legată de prezența claselor superioare, de o „aristocrație", în sensul pe care Tocqueville îl dă acestui cuvânt. În America engleză, într-adevăr, „absența claselor superioare" face indivizii „din ce în ce mai independenți față de putere": ruptură foarte clară față de schema conceptuală din 1836: aristocrație/putere locală/libertate politică.

2. Ceea ce este decisiv în evoluția celor două societăți nu e într-adevăr starea lor socială – care e tot „democratică" –, ci tradiția lor și politica lor politico-administrativă.

Este chiar ceea ce se degajă din analiza articulațiilor esențiale ale lucrării *L'Ancien Régime:* nu e vorba de faptul că Tocqueville cedează aici unui monism cauzal cu totul străin naturii înseși a gândirii sale. Rămâne, dimpotrivă, atent la amestecul motivelor și consecințelor pe care i le revelează observarea empirică a surselor. Dar nu e mai puțin adevărat că societatea civilă apare în ultima sa carte nu atât ca o cauză, ci ca o consecință a societății politice și morale: iar aceasta este probabil originalitatea intelectuală fundamentală a cărții *L'Ancien Régime*, atât în raport cu precedentele lucrări ale lui Tocqueville, cât și față de sociologia politică a secolului al XIX-lea în general.

Fenomenul central, aspectul esențial al schimbării istorice este deci creșterea puterii monarhice și a centralizării guvernamentale, legate ele însele de dezvoltarea birului (*la taille*). Acest proces dislocă și unifică în același timp societatea civilă („împărțirea în clase a fost crima vechii regalități", II, 10, p. 166) trunchiată în grupuri din ce în ce mai rivale formate din indivizi din ce în ce mai asemănători. Neputința claselor superioare fie de a-și menține vechea putere politică, fie de a se uni pentru a forma una nouă lasă cale liberă despotismului administrativ care agravează, la rândul său, consecințele centralizării guvernamentale.

Când analizează, în această a doua parte a cărții, societatea civilă, Tocqueville, ca bun moștenitor al istoriografiei Restaurației, vorbește de „clase": „Mi se pot opune, fără îndoială, indivizi, eu vorbesc despre clase, doar ele trebuie să preocupe istoria" (II, 12, p. 179). Dar el manevrează acest concept fundamental cu o perpetuă ambiguitate: clasele sunt definite când ca stări ale Vechiului Regim, când după o combinație între dreptul Vechiului Regim și un criteriu, de altfel foarte vag, de bogăție și demnitate socială, care înglobează burghezia înstărită în clasele superioare. În realitate, la baza acestei ambiguități, a acestei treceri constante de la un sens la altul, se află

problema centrală pe care şi-o pune Tocqueville în legătură cu societatea franceză a secolului al XVIII-lea: cum de n-a ştiut ea să treacă, fără revoluție, de la ierarhia rigidă a stărilor la dihotomia modernă notabili/popor, clase superioare/clase inferioare? Dar dacă acesta este, aşa cum cred că este, tocmai fondul interogației sale, se poate măsura aici şi drumul parcurs după ce a scris *La Démocratie en Amérique.* Tocqueville a trecut de la o problematică a egalității sociale şi a democrației politice la o problematică a claselor superioare şi a elitelor. E adevărat că, aşa cum lăsa să se prevadă în *La Démocratie* (la sfârşitul capitolului IX al volumului I) el studiază de această dată nu o societate formată *ex nihilo* de către emigranți republicani şi egalitari, ci, dimpotrivă, o lume înrădăcinată în tradiția aristocratică şi nu poate aplica aceleaşi analize şi unei societăți, şi alteia. Dar rămâne diferența de tonalitate a celor două cărți şi această atmosferă de tristețe care învăluie proza din *L'Ancien Régime:* ceea ce era dorință de viitor, în anii '30, a devenit nostalgia trecutului.[13] Tocqueville rememorează mereu nobilimea şi evocă spațiul mitic al frumoaselor zile de

13. Dorim o dovadă în plus pentru această schimbare de ton, pentru această transformare a optimismului în nostalgie, între *La Démocratie* şi *L'Ancien Régime*? Ajunge să citim două texte în care Tocqueville încearcă să definească tipul de om pe care îl favorizează societățile democratice şi-şi exprimă implicit părerea în această privință.

Démocratie, vol. I, cap. VI (sfârşit):

„Ce cereți de la societate şi de la putere? Trebuie să ne înțelegem. Vreți să dați spiritului uman o anumită înălțime, un mod generos de a considera lucrurile acestei lumi? Vreți să inspirați oamenilor un fel de dispreț față de bunurile materiale? Doriți să faceți să apară sau să întrețineți convingerile profunde şi să pregătiți marile jertfe?

Se pune problema de a vă cizela moravurile, de a cultiva manierele, de a face să strălucească artele? Vreți poezie, răsunet, glorie? Pretindeți să organizați un popor în aşa fel încât să le influențeze puternic pe toate celelalte? Îl vedeți sortit să încerce mari inițiative şi, oricare ar fi rezultatul eforturilor sale, să lase urme însemnate în istorie?

odinioară, al comunităților rurale adunate sub aripa ei, al unei societăți civile relativ apropiate și fraterne, libere în orice caz, pe care monarhia a distrus-o.

Dar această evoluție „existențială" a lui Tocqueville, atât de evidentă și, de altfel, atât de comprehensibilă pentru un spirit deosebit de sensibil la actualitate – există puține exemple de gândire speculativă atât de instrumentală, atât de clar legată de imperative practice – se înscrie în mod firesc în interiorul unei conceptualizări a istoriei nobilimii care rămâne

---

Dacă acesta e, după voi, obiectivul principal pe care trebuie să și-l propună oamenii în societate, nu alegeți puterea democrației; nu vă va conduce în mod sigur către acest scop.

Dar dacă vi se pare util să deturnați activitatea intelectuală și morală a omului spre necesitățile vieții materiale și să o folosiți pentru a produce bunăstare; dacă rațiunea vi se pare mai profitabilă pentru oameni decât geniul, dacă obiectivul dumneavoastră nu este de a crea virtuți eroice, ci deprinderi pașnice; dacă vă place mai mult să vedeți vicii decât crime și preferați să se întreprindă mai puține acțiuni grandioase cu condiția de a se comite mai puține ticăloșii; dacă, în loc să acționați în sânul unei societăți strălucite, vă e de-ajuns să trăiți în mijlocul unei societăți prospere; dacă, în sfârșit, obiectivul principal al unei puteri nu e deloc, după dumneavoastră, de a da întregului corp al națiunii maximum de forță sau maximum de glorie posibil, ci de a-i procura fiecăruia dintre indivizii care o compun maximum de bunăstare și de a evita cât mai mult mizeria, atunci nivelați condițiile și constituiți puterea democrației."

Ancien Régime, II, XI, p. 175:

„Oamenii secolului al XVIII-lea nu cunoșteau deloc acest gen de pasiune a bunăstării care e un fel de mamă a servitutii, pasiune domoală, și totuși tenace și inalterabilă, care se amestecă de bunăvoie și într-un fel se întrețese cu mai multe virtuți private, cu dragostea de familie, cu conformitatea moravurilor, cu respectul credințelor religioase și chiar cu practicarea indiferentă și asiduă a cultului stabilit, care îngăduie cinstea și apără eroismul și excelează în a face oameni înstăriți și slabi cetățeni. Ei erau și mai buni, și mai răi.

Francezii de atunci iubeau viața și adorau plăcerea; erau probabil mai dereglați în deprinderi și mai dezordonați în pasiuni și în idei decât astăzi; dar ignorau senzualismul temperat și decent pe care-l vedem noi..."

în ansamblu fidelă tezelor lui din 1836, deşi conotaţia afectivă s-a schimbat. Avantajul textului din *L'Ancien Régime* este că ne permite, prin schematismul său redus, o mai bună înţelegere a problemelor puse şi a contradicţiilor nerezolvate.

Parodiindu-l pe Bainville, am putea rezuma dialectica lui Tocqueville prin formula următoare: societatea franceză a secolului al XVIII-lea devenise prea democratică pentru ceea ce îi rămăsese nobiliar şi prea nobiliară pentru ceea ce avea democratic. Prea democratică: capitolele VII–X ale cărţii a II-a, care descriu procesul de unificare a spiritelor şi de izolare a claselor superioare unele în raport cu altele, şi capitolul XII, în care Tocqueville tratează separat (ca la începutul cărţii I) problema ţărănească. Prea nobiliară: curiosul capitol al XI-lea, unde Tocqueville analizează, pentru a celebra şi a le opune mediocrităţii „democratice", spiritul de independenţă şi simţul libertăţii pe care tradiţiile aristocratice le imprimaseră societăţii franceze a Vechiului Regim, subliniind că acest spirit, legat de ideea de privilegiu, nu era de natură să supravieţuiască unor instituţii democratice, cu atât mai puţin să le întemeieze.

Dar la ce nivel se situează această evoluţie contradictorie, care va da naştere exploziei revoluţionare? E un lucru niciodată clar şi care trebuie elucidat. Tocqueville abordează în acelaşi timp economicul, socialul şi ceea ce am putea numi, în lipsă de altceva, ideologicul.

Asupra economicului, el rămâne totdeauna superficial şi vag, dar cel puţin tăcerile sale sunt clare; este o dimensiune a vieţii oamenilor care nu l-a interesat niciodată decât prin interferenţele ei sociale sau intelectuale şi nu pentru ea însăşi sau ca mecanism fundamental al schimbării. El nu a cercetat deci surse propriu-zis economice asupra Vechiului Regim, el care cunoaşte atât de bine sursele istoriei sociale, administrative, politice şi intelectuale. Când notează accentuarea activităţii industriale la Paris (II, 7, p. 141), este pentru a arăta că

„afacerile industriale" sunt atrase aici de centralizarea „afacerilor administrative". Când vorbește de modificările care intervin în distribuirea averilor între clase (ceea ce nu e decât parțial o problemă economică), e ciudat de simplist: sărăcire a nobilimii, îmbogățire a „burghezului" (II, 8, p. 145), fără ca procesul presupus să fie raportat prin ceva la o cauzalitate economică. Observând urbanizarea regatului prin afluxul „clasei mijlocii" în orașe, el se întoarce pur și simplu la explicația „administrativă": „Două cauze produseseră în primul rând acest efect: privilegiile gentilomilor și birul (*la taille*)" (II, 9, p. 153). În sfârșit, explicația pe care o dă mizeriei țăranului rămâne foarte vagă: „Progresele societății, care îmbogățesc toate celelalte clase[14], îl duc la disperare; civilizația se întoarce numai împotriva lui" (II, 12, p. 185). Întregul tablou pe care-l face vieții țărănești este de altfel marcat de o completă ignorare a condițiilor tehnice ale economiei rurale.

Evoluția economică a societății franceze este astfel fie pur și simplu dedusă dintr-o altă evoluție (politico-administrativă), fie redusă la abstracțiuni vagi („progresele societății", „civilizație"), adică ignorată în sine. La fel se întâmplă, de altfel, și cu problemele de doctrină economică: Tocqueville, de exemplu, i-a citit pe fiziocrați; dar el nu evocă niciodată nici analiza lor propriu-zis economică (care probabil că nu îl interesa), nici chiar revendicarea anticolbertistă fundamentală a lui „*laissez-faire, laissez-passer*"; tot ce reține de aici, pentru

14. Ceea ce e în contradicție cu afirmația de mai sus a lui Tocqueville despre pauperizarea nobiliară. Se știe, de altfel, că această idee a unei pauperizări a „nobilimii", concepută ca un bloc social, este inexactă pentru secolul al XVIII-lea în măsura în care conjunctura economică favorizează, dimpotrivă, o creștere puternică a rentei funciare sub toate formele sale (drepturi feudale, tipuri de arendă: *fermage, faire-valoir direct*). A doua formulă a lui Tocqueville pare deci mai justă decât prima; dar și mai puțin caracteristică gândirii sale, în măsura în care trebuie să *deducă* decadența economică a nobilimii din decadența sa politică.

a critica, este teza „despotismului legal" (III, 3), care nu e în realitate decât un corolar al definirii unei raționalități economice (corolar recuzat, de altfel, de fiziocrații „marginali" formați mai curând la școala lui Gournay, ca Turgot). Se întâmplă așa desigur pentru că acesta este singurul aspect al gândirii fiziocratice care intră în logica secolului al XVIII-lea în viziunea lui Tocqueville; dar ne condamnăm, atunci, să nu mai ținem seama de extraordinara vogă a liberalismului economic în toate păturile superioare ale societății. Tocqueville, efectiv, nu suflă o vorbă despre asta.

În descrierea propriu-zis sociologică, el regăsește un teren familiar. Nu pentru că, așa cum am văzut, uneltele sale de investigație ar fi originale sau măcar precise. Dar aici el stabilește mai ușor nu numai legăturile cu propria istorie, atât de obsedantă, dar și cu discursul său fundamental, căci regăsește un domeniu mai direct sensibil la efectele politicii și administrației. Societatea se oferă ca un imens câmp de consecințe ale legislației și ale puterii: dar în schimb, câte petiții de principiu! Nobilimea sărăcește? Iată explicația: „Legile care protejau proprietatea nobililor rămâneseră totuși aceleași; nimic nu părea să se fi schimbat în condiția lor economică. Totuși, ei sărăceau peste tot exact în proporție cu pierderea puterii." Și, puțin mai departe: „Nobilii francezi sărăceau treptat în măsura în care obișnuința și spiritul stăpânirii puterii le lipseau" (II, 8, p. 144). Fărâmițarea proprietății nobilimii nu este în sine decât un semn și o consecință a acestui fapt fundamental.

Acest tip de analiză cumulează inconvenientele obscurității logice și ale infidelității față de faptele stabilite. Corelația putere/bogăție, la nivelul grupurilor sociale, este la fel de nesigură la Tocqueville ca și la Marx (la care prioritatea este inversă), iar Tocqueville nu o avansează, de altfel, decât în folosul unei comparații biologice care nu satisface deloc cititorul: puterea politică ar fi, dacă înțelegem bine, acea „forță centrală și invizibilă care este însuși principiul vieții", inima

oricărei societăți umane. Pe de altă parte, îi urmărim cu atât mai greu analiza cu cât el nu ține niciodată seama de redistribuirea socială a bogăției prin putere, studiu care l-ar fi condus, probabil, pentru secolul al XVIII-lea, la concluzii inverse.[15] În fine, am arătat deja că nobilimea franceză a secolului al XVIII-lea este departe de a fi fost exclusă de la putere – cel puțin o anumită nobilime, dar Tocqueville nu face niciodată distincții în interiorul grupului. Despre această nobilime a secolului al XVIII-lea care ocupă, recucerește, încurcă toate căile puterii în Franța, putem spune că și-a pierdut „simțul conducerii", nu și „obișnuința" ei.

Doar dacă, în spiritul lui Tocqueville, mai mult sau mai puțin explicit (și mai degrabă mai mult decât mai puțin), nobilimea recentă, nobilimea înnobilată și îmbogățită de rege pentru servicii aduse statului – de tip Colbert sau Louvois – nu face parte din descrierea ideală a nobilimii și a virtuților sale politice tradiționale. Această excludere implicită ar fi cel puțin în concordanță cu ideea că aparatul de stat este deținut în secolul al XVIII-lea exclusiv de „burghezi". Dar contradicția nu este decât amânată: căci Tocqueville reproșează nobilimii franceze faptul de a fi devenit o „castă", definită prin naștere, și de a fi încetat să fie o aristocrație, adică un corp limitat, dar relativ deschis, de cetățeni care exercită puterea politică. Or, nobilimea franceză n-a fost niciodată această „aristocrație" visată de Tocqueville în sensul în care Veneția secolului al XVI-lea, de exemplu, guvernată de Senatul său, este o aristocrație. Dimpotrivă, ea n-a încetat să fie deschisă promovării plebei, până la sfârșitul Vechiului

15. Asupra acestui mecanism esențial al absolutismului, așa cum funcționează în secolul al XVIII-lea, trebuie citite paginile interesante ale lui H. Lüthy, *La Banque protestante en France*, vol. II, p. 696, care prezintă gestiunea lui Calonne ca o veritabilă – și ultimă – sărbătoare nobiliară.

Regim[16], când vechile familii cu ascendență până în secolele Evului Mediu deveniseră cu totul minoritare în interiorul stării. Prin dublul joc al venalității oficiilor[17] și al înnobilării regale, adică prin *absolutism și consubstanțial lui*, nobilimea încetează să mai fie un corp închis de seniori moștenitori ai pământului, pentru a reuni în jurul ei, în numele serviciului pentru stat, pe cei mai bogați dintre fiii negustorilor și pe cei mai merituoși dintre slujitorii regelui. Acolo unde Tocqueville scrie: „Pe măsură ce nobilimea încetează să fie o aristocrație, ea pare a deveni o castă" (II, 9, p. 151), am putea să inversăm formula și să spunem că pe măsură ce nobilimea încetează să fie o castă, ea devine o aristocrație.

Ajungem aici, probabil, în inima sistemului de interpretare al lui Tocqueville și a ambiguităților acestuia. Căci întreaga analiză sociologică din *L'Ancien Régime* se învârte în jurul unei dialectici aristocrație/nobilime, aristocrația reprezentând rațiunea de a fi a nobilimii, esența acestei existențe. Or, Tocqueville, a cărui cultură istorică, în afara secolului al XVIII-lea, rămâne foarte superficială, n-are asupra nobilimii (și asupra aristocrației) franceze decât o viziune banală și totodată ancorată în legendar. În problema originilor, el n-a abandonat niciodată teza clasică, ce asimilează nobilii cuceritorilor franci[18]: nobilii sunt atunci o aristocrație născută din

16. Tocqueville scrie, de altfel, în același capitol IX în care definește nobilimea franceză ca o „castă": „în nici o epocă din istoria noastră noblețea nu a fost atât de ușor dobândită ca în '89...", pentru a adăuga că această realitate nu schimba nimic, ci, dimpotrivă, în *conștiința* separării stărilor.

17. Asupra venalității oficiilor *L'Ancien Régime* este o carte ciudat de contradictorie; capitolul X al cărții a II-a condamnă instituția ca sursă de servitute, în timp ce următorul laudă independența magistraturii franceze din secolul al XVIII-lea – al cărei suport era, bineînțeles, venalitatea oficiilor.

18. *Cf.* mai ales ultimul capitol al volumului I din *La Démocratie en Amérique* („Starea actuală și viitorul celor trei rase"), sau începutul

cucerire. Ei pierd curând acest caracter („încă din Evul Mediu", scrie Tocqueville la începutul capitolului IX, ceea ce pare de altfel în contradicție cu descrierea pe care o face instituțiilor Evului Mediu în capitolul IV al cărții I), în urma uzurpărilor din partea puterii regale, și devin o „castă"; cu alte cuvinte, în limitele sensului foarte neobișnuit pe care Tocqueville îl dă acestui cuvânt, mai puțin un grup închis oricărui individ care nu-i aparține prin origini, decât un grup privat ca atare de puterea politică și deci cu atât mai mult cramponat în privilegii compensatoare. Observăm astfel în ce măsură această teorie este în același timp fondatoare și teleologică: nobilimea franceză se pierde nu pentru că istoria ei reală și mecanismul istoric al reînnoirii sale o leagă de absolutism, ci pentru că este infidelă propriilor origini și propriului principiu aristocratic. Ne dăm seama, de asemenea, în ce măsură viziunea de ansamblu rămâne dominată de politică. În fond, cum nu-l interesează economicul în sine, pe Tocqueville nu-l interesează nici societatea în sine; în ciuda atenției pe care o acordă surselor fiscale, recensămintelor, și pentru care stau mărturie notele sale, în ciuda minunatelor sale accente de detaliu, el rămâne indiferent la istoria acestei societăți; procesul real de formare a nobilimii franceze din secolul al XVIII-lea, a grupurilor și subgrupurilor sale, nu îl interesează. În viziunea sa, clasele și, în primul rând nobilimea, clasa sa, sunt depozitarele unor tradiții și valori pe care le pot trăda sau întruchipa: or, nobilimea e inseparabilă de principiul politic aristocratic, iar ideea unei nobilimi de slujitori ai regelui este pur și simplu contradictorie; o nobilime a funcțiilor nu

---

capitolului IX al cărții a II-a din *L'Ancien Régime*. Pasajul din *La Démocratie* este ciudat în măsura în care Tocqueville afirmă acolo că toate aristocrațiile care au apărut în lume și toate legislațiile de inegalitate pe care le-au impus sunt fiicele cuceririlor militare. Ne întrebăm atunci cum categorisește Tocqueville republicile italiene ale Renașterii, de exemplu, sau Anglia secolului al XVIII-lea.

este o nobilime. Regele lui Tocqueville va fi deci înconjurat de burghezi porniți să scoată nobilimea de peste tot, ca Ludovic al XIV-lea al lui Saint-Simon. Este un ultim și tardiv ecou al unui conflict politic, dar și reafirmarea unui principiu.

Astfel, nivelul esențial la care se situează descrierea istorică a lui Tocqueville în *L'Ancien Régime* nu este nici economicul, nici măcar societatea în structurile sale și istoria diferitelor clase. Este mai curând starea de spirit a francezilor, ceea ce am putea numi temperamentul sau caracterul național, considerate ca domeniul prin excelență unde se înfruntă tendințele democratice și tendințele aristocratice, consimțământul și rezistențele la centralizare. Ar trebui să ne scuzăm de caracterul vag al acestui vocabular, dacă ar fi posibil să definim mai precis gândirea lui Tocqueville: în volumul II din *La Démocratie*, studiind consecințele „democrației" asupra mentalității americane, el distinge succesiv „mișcarea intelectuală", „sentimentele" și, în sfârșit, „moravurile propriu-zise". Nu e totdeauna ușor să distingi cu claritate diferitele paliere ale studiului său – mai ales „sentimentele" de „moravuri" –, dar cel puțin există un fir conducător. În *L'Ancien Régime*, nimic din toate acestea: modificând, după cum am văzut, ordinea cauzelor – centralizarea guvernamentală și administrativă trec pe primul plan – Tocqueville nu are niciodată grijă să distingă diferitele câmpuri de consecințe. Ideea de tradiții (intelectuale și afective) sau de moravuri corespunde fără îndoială cel mai bine (sau cel mai puțin rău) tabloului societății franceze pe care îl schițează în cartea a II-a: centralizarea a determinat dezvoltarea „moravurilor" democratice care se opun tradițiilor aristocratice, cele două „tendințe" consolidându-se și parcă exagerându-se una pe alta prin faptul că sunt contrare. Francezii secolului al XVIII-lea devin în același timp din ce în ce mai asemănători și din ce în ce mai diferiți, din ce în ce mai supuși și din ce în ce mai neascultători. Vechiul Regim muribund este arena luptei celor două

principii şi a amprentei lor contradictorii asupra spiritului oamenilor din acel timp. „Democrația", în *L'Ancien Régime*, nu este atât o stare a societății, cât o stare de spirit.

Cu prețul acestei modificări, Tocqueville introduce în analiză o dialectică revoluționară, evident indispensabilă chiar obiectului muncii sale. Căci „democrația", aşa cum a studiat-o în Statele Unite, este nu numai o stare a societății, ci o stare întemeietoare, adusă şi construită *ex nihilo* de oamenii cu spirit democratic, fără să fi avut de luptat împotriva unui principiu, unei istorii, unor tradiții contrare. Este deci o dezvoltare armonioasă a unei societăți globale, al cărei principiu democratic, întruchipat în fapte, pătrunde la toate nivelurile, mai ales în mentalități şi moravuri. Dimpotrivă, Franța la sfârşitul Vechiului Regim îi pune lui Tocqueville o problemă complet diferită, aceea a unei *istorii*, a unei *schimbări*, a unei *revoluții*. Democrația (egalitatea condițiilor) nu poate caracteriza starea societății înaintea Revoluției, pentru că ea defineşte starea societății după Revoluție. De unde nevoia unei conceptualizări diferite: ceea ce este comun perioadelor de dinainte şi de după Revoluție este centralizarea, agent al schimbării; această centralizare democratizează spiritele unei societăți care rămâne agățată de formele sale aristocratice golite de conținut. Dacă încercăm să o definim în termeni de istorie, contradicția care duce această societate la revoluție nu este deci esențialmente de ordin social, ci intelectual şi moral[19]; ea nu se suprapune decât în chip secundar – şi foarte târziu, în 1788 – peste conştiința unui conflict intern al societății civile (nobilime/starea a treia); traduce esențialmente un conflict de valori ascuns în profunzimile societății globale şi, mai ales, în adâncul fiecărui individ „luminat",

19. *Cf.* S.R. Weitman, „The sociological thesis of Tocqueville's *The Old Regime and the Revolution*", in *Social Research*, 1966, vol. 33, nr. 3.

între individualismul democratic şi spiritul de castă nobiliar – două forme la fel de degradate în raport cu cele două modele ale lor, dar, tocmai de aceea, cu atât mai incompatibile, mai ostile şi având în final un singur principiu reconciliator: despotismul.

III

Prin aceasta se explică, mi se pare, economia cărții a III-a din *L'Ancien Régime*, care nu mai e consacrată cauzelor îndepărtate ale Revoluției, ci „faptelor deosebite şi mai recente care i-au determinat în final locul, naşterea şi caracterul" (III, 1) – altfel spus, examinării celor pe care noi le-am numi cauze pe termen scurt.

În opinia lui Tocqueville, spre mijlocul secolului al XVIII-lea, în anii '50, se produce o accelerare a fenomenelor pe care le-a studiat şi a contradicțiilor pe care acestea le generează: mai întâi, cât se poate de firesc, o transformare a mentalităților şi a spiritelor. Totul se petrece ca şi cum lungul proces de centralizare administrativă şi de dezagregare socială, analizat în cărțile precedente, ar ajunge în acei ani la o revoluție culturală: Franța, cel puțin Franța elitelor, a cărei importanță politică este decisivă, se întoarce masiv către o filozofie abstractă a ordinii politice şi sociale cu atât mai radical contradictorie față de societatea existentă cu cât se defineşte tocmai prin lipsa de experiență socială care caracterizează individul acestei societăți, fie el nobil sau burghez. Privați de adevărata libertate, francezii se îndreaptă spre dreptul natural; incapabili de experiențe colective, fără mijloace de a încerca rezistențele politicii, ei se orientează fără să ştie spre utopia revoluționară; fără aristocrație, fără grupuri conducătoare constituite, fără posibilitatea de a recurge la oameni politici, ei se întorc spre scriitori. Literatura îşi asumă funcția politică. Prin urmare, fenomenul se dezvoltă şi se agravează printr-o

dialectică internă, pentru că intelectualii sunt prin natura lor, nu numai prin forța lucrurilor, grupul social cel mai străin de experiența politică. Monarhia, distrugând aristocrația, a făcut din scriitori substitute imaginare ale unei clase conducătoare. Astfel, Franța a trecut de la dezbaterea asupra gestiunii la discutarea valorilor ultime, de la politică la revoluție.

Nu atât ideile acestei epoci sunt noi: Tocqueville subliniază că ele sunt vechi. Noi sunt demultiplicarea socială a elaborării lor, ecoul reprezentat de primirea de care au parte, rolul pe care îl joacă. De fapt, aceste idei nu sunt specific franceze: întreaga Europă a Luminilor le împărtășește, fără să se îndrepte totuși către același viitor revoluționar. Prin această schiță a unei sociologii a producției și consumului ideilor în Franța din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, Tocqueville sugerează în același timp că Revoluția este pentru el, înainte de toate, o transformare a valorilor și a obișnuințelor mentale și că această transformare găsește condiții cu totul favorabile și ritmuri deosebit de rapide în Franța anilor 1750, în urma lungului proces de centralizare monarhică. Revoluția culturală (intelectuală și morală, dacă preferați), factor secundar pe termen lung, devine pe termen scurt elementul esențial al procesului revoluționar: ea are drept efect reînvestirea sentimentelor religioase în cultul imaginar al unui stat-model, neutralizând astfel de la început orice element liberal pe care l-ar putea conține această trezire a opiniei. Marea țintă revoluționară, pentru Tocqueville, este „despotismul democratic", prefigurat, elaborat deja de doctrina fiziocratică, și nu liberalismul parlamentar: este mult mai mult „pregătirea" din 1793 decât anticiparea lui 1789.

Această schimbare bruscă de ritm în istoria francezilor, analizată mai întâi la nivel intelectual, este percepută de Tocqueville și la nivel economic și social: Revoluția nu lovește o țară decadentă, cum au crezut eroii marii drame, obsedați de ideea „regenerării", ci o țară prosperă, în plină creștere după 1750. Ea lovește, chiar cu prioritate, regiunile cele mai

sensibile la dezvoltarea economică și socială a secolului, ca Île-de-France. Este celebra teză din capitolul patru, amplu verificată în liniile sale principale, dacă nu în detaliu[20], de lucrările de istorie economică ale secolului al XVIII-lea. Dar, departe de a vedea un factor de lupte între clase sociale cu interese contradictorii, ca în istoriografia marxistă sau marxizantă, Tocqueville diagnostichează aici un element suplimentar al dezechilibrului între spirite și credințe: regimul este prea vechi pentru ceea ce comportă de-acum ca nou, iar francezii prea eliberați pentru ceea ce păstrează ca servituți sau mai curând ca sentiment al servituții. Incapabile să învingă această conștiință a insuportabilului, reformele accelerează dezagregarea societății: 1787 și nu 1789 este anul în care Loménie de Brienne distruge Vechiul Regim prin reforma sa administrativă care înlocuiește intendenții cu adunări elective: revoluție mai importantă, notează Tocqueville, decât toate câte au afectat Franța după 1789, întrucât acestea din urmă n-au atins decât instituțiile politice, și nu „constituția administrativă". 1787 este anul în care raportul tradițional al francezilor cu statul, în care adevărata țesătură a vieții sociale se răstoarnă complet. Pe scurt, Vechiul Regim e deja mort în 1789: Revoluția nu l-a ucis decât în spirite, pentru că el nu mai exista decât în spirite. De unde extraordinara simplitate a evenimentelor. 1789 sau anul păcăliților?

Dar, deși e adevărat că însuși conținutul Revoluției, astfel definit, e deja dobândit înainte ca Revoluția să înceapă, fenomenul revoluționar, în accepția restrânsă a termenului, este circumscris după aceea. El nu mai acoperă o transformare politică și socială – pentru că aceasta sau avusese deja loc, sau, pentru ce mai rămăsese de împlinit, ar fi avut loc oricum. El doar traduce două modalități specifice ale acțiunii istorice: rolul violenței și rolul ideologiei (adică al iluziei intelectuale).

20. N-am crezut necesar, în cadrul unei lucrări consacrate lui Tocqueville, să intru în imensa bibliografie a istoriei cauzelor Revoluției.

Două modalități care în realitate nu fac decât una. Căci violența și radicalismul politic sunt înscrise tocmai în ideologia escatologică a lui „înainte" și „după", a vechiului și noului, care caracterizează proiectul revoluționar. Formarea statului democratic centralizat, care este pentru Tocqueville sensul însuși al Revoluției, este și sensul Vechiului Regim; în fond, Revoluția nu face decât să-l boteze din nou; dar este Revoluție *întrucât crede că ea l-a inventat*: admirabilă intuiție a decalajului între rolul obiectiv jucat de revoluții în schimbarea istorică și percepția pe care o au despre ele contemporanii, sau fascinația intelectuală exercitată asupra generațiilor următoare. În timp ce atâția istorici, de aproape două sute de ani, ne povestesc Revoluția drapați în costumele epocii, printr-un comentariu al interpretării pe care ea însăși și-a dat-o, Tocqueville sugerează, dimpotrivă, că perioadele revoluționare sunt prin excelență perioadele obscure ale istoriei, când vălul ideologiei ascunde la maximum sensul profund al evenimentelor în ochii eroilor dramei. E, fără îndoială, contribuția fundamentală a cărții sale (*L'Ancien Régime*) la o teorie a revoluției.

Nu e mai puțin adevărat că această intuiție centrală a cărții nu e niciodată destul de clar explicitată; ar fi necesitat, în fond, o istorie a evenimentelor revoluționare scrisă în dubla perspectivă pe care o anunță *L'Ancien Régime*: la nivelul conținutului obiectiv al acestor evenimente și, mai ales, la nivelul ideologiei sau ideologiilor succesive care le justifică[21]. Dar faptul că Tocqueville, în 1856, n-a mai scris al doilea volum al cărții – reînnoind, fără să vrea de această dată, tăcerea sa din 1836 – nu se datorește, probabil, doar morții sale, care a

21. *Cf.* scrisoarea către Lewis din 6 octombrie 1856: „Cum obiectivul meu este mai degrabă să descriu mișcarea sentimentelor și ideilor care au produs în mod succesiv evenimentele Revoluției decât să povestesc evenimentele înseși..." (citat de A. Jardin, *Note critique, L'Ancien Régime*, vol. II, p. 21).

intervenit la douăzeci şi opt de luni după apariția celui dintâi. E la mijloc şi faptul că acest spirit sistematic, care sfârşise prin a reconstrui o interpretare istorică a Vechiului Regim, nu stăpânea încă problemele pe care i le punea o teorie istorică a Revoluției Franceze.

Stau mărturie însăşi istoria cărții sale şi fragmentele postume pe care ni le-a lăsat[22]. Se ştie[23] că Tocqueville a început lucrul care urma să-l ducă la scrierea cărții *L'Ancien Régime* printr-un studiu despre Consulat; el scrie încă din primele luni ale lui 1852 două capitole consacrate spiritului public la sfârşitul Directoratului[24], care urmau să constituie preambulul acestui studiu. Apoi abandonează acest proiect spre sfârşitul lui 1852 pentru a se îndrepta spre analiza Vechiului Regim şi îşi petrece vara lui 1853 cercetând fondurile de arhivă ale intendenței din Tours, abandonând în mod deliberat prima direcție de cercetare. Aceste două proiecte succesive arată tocmai preocuparea sa principală, care este studierea instituțiilor administrative şi a continuității lor, dincolo de Revoluție, între Vechiul Regim şi stabilizarea din timpul Consulatului. O mărturiseşte el însuşi, indirect, în aprilie 1853, apropo de arhivele primăriei din Paris, pe care le comentează astfel: „Aceste dosare conțin puține documente dinainte de 1787 şi, începând din această perioadă, vechea constituție administrativă se modifică profund şi intrăm în epoca de tranziție şi destul de puțin interesantă care separă Vechiul Regim administrativ de sistemul de administrație creat de Consulat şi valabil şi astăzi."[25]

De fapt, această „epocă de tranziție şi destul de puțin interesantă" – frază de-a dreptul uluitoare la un om care vrea să scrie o istorie a Revoluției – lasă puține urme în fragmentele

22. *L'Ancien Régime et la Révolution*, vol. II, „Fragmente şi note inedite despre revoluție".

23. *Cf. Nota critică* a lui A. Jardin, la începutul volumului II.

24. Publicat drept cartea a III-a a volumului II, pp. 267–293.

25. A. Jardin, *op. cit.*, p. 15.

sale postume. Esențialul notelor de documentare este consacrat perioadei Vechiului Regim sau anilor imediat prerevoluționari, mai precis administrației Vechiului Regim și ideologiei prerevoluționare; puține lucruri despre Constituantă, absolut nimic despre Legislativă sau despre Comitetul Salvării Publice, practic nimic despre Convenție: doar câteva pagini, de altfel destul de banale, asupra Terorii. Nu putem totuși să ne explicăm această tăcere vastă și masivă numai prin motivul dat de Tocqueville în 1853. Căci am văzut că, plecat de la o problematică a centralizării administrative, care formează fundalul studiului său despre Vechiul Regim, Tocqueville a fost din ce în ce mai atent la elementul ideologic al Revoluției. Așadar, de ce această lectură atât de atentă a broșurilor prerevoluționare, și nimic despre discursurile membrilor Convenției? De ce Mounier și nu Brissot? De ce Sieyès și nu Robespierre?

Răspunsul la această întrebare este cu atât mai dificil cu cât, în unele dintre aceste note fragmentare, Tocqueville sesizează caracterul dinamic al ideologiei revoluționare. De exemplu, când comentează în acești termeni un pasaj de Burke: „E adevărat că aproape de ajunul Revoluției oamenii erau departe de starea de spirit pe care o arătau. Nu e mai puțin adevărat că spiritul de libertate nu exista încă în clasele de jos (n-a existat niciodată). Acolo se trăia încă după ideile unei alte ordini sau unui alt secol" (II, p. 342). Sau când consemnează de mai multe ori (II, cap. II al cărții a V-a) rolul claselor inferioare „necivilizate" în procesul revoluționar. Se știe de altfel că el își exprimă în *L'Ancien Régime* admirația pentru oamenii din '89 și dezgustul față de cei din '93. Dar nenorocirea e că aceste observații răzlețe sunt greu de conciliat cu analizele sale detaliate asupra izbucnirii, în 1788–1789, a „veritabilului spirit al Revoluției" (II, cartea I, cap. V) prin broșurile acestei epoci și prin caietele de doleanțe: extragem din ele sentimentul că ideologia revoluționară, constituită încă din această perioadă, pronunță deja „cuvântul final al

Revoluției" (II, p. 169). Și mai extraordinare, în raport cu problema pusă, sunt anumite tăceri ale lui Tocqueville: aproape nimic – în afară de fraza citată mai sus – despre diferitele niveluri intelectuale și ideologice ale populației franceze. Există, pur și simplu, sus, cultura Luminilor, iar jos un fel de non-ființă culturală, non-civilizația. În sfârșit, nici un cuvânt despre mesianismul iacobin și războiul ideologic, consecință și totodată formidabilă aprofundare a conștiinței revoluționare. Nimic despre explozia patriotismului revoluționar de după 1792, despre ceea ce constituie totuși, chiar în termenii analizei sale, expresia ideologică cea mai generală a ataşamentului și a participării maselor la noul stat democratic. Chiar când analizează, în singurele două capitole terminate ale celui de-al doilea volum din *L'Ancien Régime*, starea de spirit a francezilor la sfârșitul Directoratului, Tocqueville reușește să treacă sub tăcere problema păcii și a războiului, care domină probabil, în acea epocă, întreaga conjunctură internă franceză și interzice, în mentalități și în fapte, orice soluție liberală a crizei politice.

Dar pentru ca un spirit atât de mare să rămână orb la realități atât de evidente trebuie să existe în el un anumit blocaj conceptual care este probabil răscumpărarea puterii sale de pătrundere. În fond, Tocqueville a tot oscilat între două mari linii de cercetare, două ipoteze fundamentale ale istoriei Franței: prima este cea a centralizării administrative. Ea îl determină să scrie, oarecum firesc, un „Ancien Régime"; l-ar fi putut însă determina să scrie un „Consulat" sau un „Empire", căci îi asigură firul director al continuității pe termen lung a istoriei Franței. Dar în același timp cu definirea Revoluției prin acest conținut o anulează ca proces și ca modalitate a istoriei, cu alte cuvinte în ceea ce are ea specific. De altfel, dacă Revoluția încununează și încheie opera Vechiului Regim prin constituirea administrativă a Consulatului, de ce 1830, de ce 1848, de ce aceste Revoluții suplimentare, pe care Tocqueville n-a încetat să le examineze cu pasiune? Constituția administrativă este de-acum

imuabilă: şi totuşi constituţia politică se schimbă brusc la cincisprezece sau douăzeci de ani.

De unde, probabil, a doua mare linie de cercetare a lui Tocqueville, care defineşte revoluţia ca o transformare rapidă a moravurilor şi mentalităţilor şi un proiect ideologic radical. Această mare ruptură culturală, cu atât mai dorită cu cât este favorizată şi necontrazisă de evoluţia societăţii, este mai întâi analizată ca o consecinţă a centralizării şi a dislocării grupurilor sociale tradiţionale. Tocqueville îi dă mai departe un fel de forţă autonomă, în 1788, pentru a explica izbucnirea Revoluţiei; dar, prizonier al primei sale ipoteze, nu merge niciodată până la capătul celei de-a doua. Nu numai pentru că în acest domeniu el nu defineşte niciodată tocmai despre ce e vorba atunci când vorbeşte de „moravuri", „stări de spirit", de „obiceiuri", de „sentimente" sau de „idei". Dar mai ales pentru că, analizând declanşarea Revoluţiei ca un proces cultural, el nu pare să fi adunat apoi la un loc elementele acestei istorii a unei dinamici culturale.

Mai mult poate decât această istorie despre „Vechiul Regim şi Revoluţia" pe care a vrut să o scrie, Tocqueville ne-a lăsat o descriere interpretativă a Vechiului Regim şi fragmentele unui proiect de istorie a Revoluţiei. Cea dintâi formează cărţile I şi a II-a din *L'Ancien Régime;* al doilea n-a fost scris şi nu avem din el decât note pregătitoare. Între cele două, foarte subtil, cartea a treia din *L'Ancien Régime* formează un fel de tranziţie: căci cele două texte nu se supun aceleiaşi coerenţe interne. Cel dintâi, în ciuda contradicţiilor pe care le conţine, se bazează permanent pe o analiză relativ statică a centralizării administrative şi a efectelor sale sociologice, în cel de-al doilea, adică pornind de la cartea a III-a, istoria ţâşneşte brusc prin anii '50 ai secolului al XVIII-lea – istorie pe care Tocqueville nu o cunoaşte bine, la prima mână, decât începând cu această dată: fenomenele culturale, în sensul cel mai larg al termenului, tind să devină aici cu totul independente de evoluţia administrativă şi apar ca determinantele exploziei revoluţionare. Revoluţia nu mai este

în consecință definită drept construcție a statului democratic, din moment ce această revoluție este încheiată din 1788, ci ca realizare a unei ideologii escatologice: de unde și analiza minuțioasă a broșurilor din 1788–1789 și a caietelor.

Dar, în același timp, cea mai mare parte a notelor lăsate de Tocqueville asupra anilor revoluționari rămâne ea însăși prizonieră a primei sale problematici; nu e de mirare, pentru că ele sunt contemporane redactării cărții. Nimic nu arată deci că Tocqueville a rezolvat clar, înainte să moară, problema de care se lovise încă din 1836: elaborarea unei teorii a dinamicii revoluționare. Diferența față de 1836 este că, în ultimii ani ai vieții, el lasă să se întrevadă direcția cercetării; este adevăratul testament al acestei mari cărți neterminate[26].

---

26. În loc de postfață: după ce am scris această analiză am aflat de un text nou, cel puțin pentru mine, publicat în *Corespondența Tocqueville-Kergorlay* (Paris, 1977) și care mi se pare că îi confirmă justețea. Este vorba de o scrisoare a lui Tocqueville din 16 mai 1858.

Cu mai puțin de un an înainte de moartea sa, în momentul în care lucrează din plin la al doilea volum, adică despre Revoluția însăși, Tocqueville expune problemele și stadiul cercetărilor sale prietenului său Kergorlay. Se plânge de imensitatea lucrărilor contemporane pe care le are de citit și apoi trece la interpretarea însăși: „Există în plus în această maladie a Revoluției Franceze ceva deosebit pe care îl simt fără a-l putea descrie bine sau a-i analiza cauzele. Este un *virus* al unei specii noi și necunoscute. Au mai existat Revoluții violente în lume: dar caracterul nemoderat, violent, radical, disperat, cutezător, aproape nebunesc și totuși puternic și eficace al acestor revoluționari nu are precedent, mi se pare, în marile agitații sociale ale secolelor trecute. De unde vine această mânie nouă? Cine a produs-o? Cine a făcut-o atât de eficace? Cine o perpetuează? Căci ne aflăm în continuare în fața acelorași oameni, deși circumstanțele sunt diferite, și ei au lăsat urmași în toată lumea civilizată. Spiritul meu se chinuie să conceapă o noțiune clară a acestui obiect și să caute mijloacele de a-l descrie cum trebuie. Independent de tot ceea ce se explică în Revoluția Franceză, există ceva neexplicat în spiritul său și în acțiunile sale. Simt unde e obiectul necunoscut, dar în zadar, nu pot să ridic vălul care îl acoperă. Îl pipăi ca printr-un corp străin care mă împiedică fie să-l ating cum trebuie, fie să-l văd."

III
Augustin Cochin: teoria iacobinismului

Augustin Cochin este probabil cel mai puțin cunoscut dintre istoricii Revoluției Franceze*. Acestui subiect, totuși, i-a consacrat întreaga viață. Născut în decembrie 1876 în marea familie de notabili conservatori care a ilustrat în secolul al XIX-lea catolicismul social, mai ales printr-un bunic al cărui prenume îl poartă, Cochin a făcut Școala de Arhivistică înainte de a se specializa, începând din 1903, în istoria Revoluției. Eliberat, datorită averii familiale, de orice obligație profesională, și trăind de altfel ca un benedictin, și-a consacrat scurta existență realizării a două investigații fundamentale: prima, despre campania electorală din 1789 mai întâi în Burgundia, apoi în Bretania. A doua, care avea drept punct central perioada Terorii, l-a dus la elaborarea unei culegeri de izvoare, *Actes du gouvernement révolutionnaire* (*23 août–27 juillet 1794*), din care primul volum, gata în 1914, a fost publicat în 1920. Între timp, el intervenise, în 1909, în polemica pe care Aulard o întreținea cu memoria lui Taine, printr-un strălucit eseu istoriografie: *La crise de l'histoire révolutionnaire: Taine et M. Aulard* (*Criza istoriei revoluționare: Taine și dl Aulard*).

---

* Mă bucur că am ocazia să-i mulțumesc aici baronului Denys Cochin, nepotul lui Augustin Cochin și depozitar al arhivelor familiei, pentru extraordinara amabilitate cu care mi-a pus la dispoziție documentele lăsate de unchiul său și comoara amintirilor sale personale.

Augustin Cochin, mobilizat în 1914, a fost ucis pe front în 1916. Colaboratorul său, Charles Charpentier, a publicat în 1925 singura carte pe care Cochin o lăsase: *Les sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne* (*Societățile filozofice și Revoluția în Bretania*). Mama sa obținuse editarea, în 1921 și 1924, a două volume de eseuri postume: *Les Sociétés de pensée et la démocratție moderne* (*Societățile filozofice și democrația modernă*) (1921), *La Révolution et la libre pensée* (*Revoluția si cugetul liber*) (1924). Dintre aceste eseuri, unele fuseseră publicate înainte de război, cum ar fi comentariul polemicii Aulard-Taine, sau imediat după aceea, cum ar fi cuvântul înainte la *Actes du gouvernement révolutionnaire* (semnat, de altfel, împreună cu Ch. Charpentier). Dar cele mai multe erau inedite. E vorba fie de cercetări asupra alegerilor din 1789 și, mai ales, de un articol despre campania electorală în Burgundia, fie de analize cu caracter teoretic ale fenomenului revoluționar și ale iacobinismului, care constituia pentru Cochin manifestarea principală a celui dintâi. Această a doua categorie de texte are drept obiect punerea în lumină a conceptualizării lui Augustin Cochin în legătură cu Revoluția, cu un minimum de referințe exclusiv istorice. În afară de câteva conferințe, este vorba de documente de lucru destinate să lumineze cercetarea empirică. Cochin avea într-adevăr o calitate care întotdeauna a fost rară la istoricii moderni, dar care era cu totul improbabilă la un istoric de spirit tradiționalist, de formație arhivistă, în plină epocă pozitivistă: avea spirit filozofic. Mai exact, înțelesese regulile erudiției fără să piardă gustul pentru ideile generale și chiar continuând să cultive acest gust, cum o dovedește interesul lui pentru Durkheim, căruia îi era opus prin tot – mediu familial, tradiționalism catolic, convingeri conservatoare, ostilitate față de regimul republican, în realitate, Cochin amestecă constant istoria și sociologia, în măsura în care ambiția sociologiei este de a descoperi legile generale care dau

un sens comportamentelor particulare, ori vreunuia dintre aspectele acestui comportament. Dar, dintre cele două probleme sau perioade care au făcut obiectul cercetărilor sale de arhivă, campania electorală din 1789 și puterea revoluționară din 1793, numai cea dintâi a fost pusă în formă sintetică, grație cărții despre Bretania și articolului despre Burgundia. În privința celei de-a doua, avem de-o parte munca de publicare a izvoarelor, iar de cealaltă această serie de texte teoretice postume, care nu erau, în concepția autorului, decât jaloane către o istorie a iacobinismului: sociologul și istoricul care coexistau în Cochin și care erau provizoriu distincți ca niște concepte sau ipoteze în raport cu cercetarea empirică au rămas aici separați din cauza morții premature a autorului[1].

---

1. Iată lista, în ordine cronologică, a operelor lui Augustin Cochin: A. Cochin, Ch. Charpentier, *La Campagne électorale de 1789 en Bourgogne*, Paris 1904 (republicată în *Les Sociétés de pensée et la démocratie*, pp. 233–282).

A. Cochin, *La Crise de l'histoire révolutionnaire: Taine et M. Aulard*, Paris, 1909, (eseu republicat în *Les Sociétés de pensée et la démocratie*, pp. 43—140).

„Comment furent élus des députés aux états généraux" în *Société d'histoire contemporaine*, a 22-a Adunare generală, 1912, pp. 24–39 (republicată în *Les Sociétés de pensée et la démocratie*, pp. 209–231).

Le Grand dessein du nonce Bargellini et de l'abbé Desisles contre les Réformés (1668), Paris, 1913.

„Quelques lettres de guerre", în *Pages actuelles*, nr. 105, Paris, 1917.

Actes du gouvernement révolutionnaire (23 août 1793–27 juillet 1794). Culegere de documente publicate de Société d'histoire contemporaine, de dnii Augustin Cochin și Charles Charpentier. Volumul I (23 august–3 septembrie 1793), Paris, 1923 (prefața republicată în *Les Sociétés de pensée et la démocratie*, pp. 141–208).

Les Sociétés de pensée et la démocratie. Etudes d'histoire révolutionnaire, Paris, 1921.

La Révolution et la libre pensée: la socialisation de la pensée (1750–1789); la socialisation de la personne (1789–1792); la socialisation des biens (1793–1794), Paris, 1924.

Este unul dintre motivele care explică primirea cam rece din partea istoricilor profesioniști rezervată publicațiilor postume ale lui Cochin. *Revue historique* din ianuarie-aprilie 1926, care consacră un „Buletin istoric" istoriografiei Revoluției, sub pana lui G. Pariset, rezumă în douăzeci și cinci de rânduri *La Révolution et la libre pensée* și conchide: „Teza este prezentată într-o formă abstractă și oarecum deconcertantă. Fără îndoială că, dacă autorul ar fi trăit, ar fi remaniat, condensat și clarificat multe pagini înainte de publicare. Cel puțin așa putem presupune din respect pentru amintirea sa."[2] În revista lui Aulard, *La Révolution française* (ianuarie–decembrie 1923), marele pontif al domeniului, derutat și el de obscuritatea cărții, o rezumă cu ajutorul notei editorului; el a înțeles de aici că Augustin Cochin reia „vechea teză a abatelui Barruel conform căreia Revoluția este rezultatul acțiunii Lojilor. Faptul că Ludovic al XVI-lea și cei doi frați ai săi erau francmasoni dă de gândit în legătură cu pertinența acestei teze. Dar autorul raționează în afara faptelor și nu citează nici unul sau aproape nici unul"[3]. Doi ani mai târziu, în 1925, același Aulard nu găsește mai clară lucrarea, totuși mult mai „istorică", despre societățile filozofice și Revoluție în Bretania: „Sunt note erudite, al căror noian cam confuz este

---

Les Sociétés de pensée et la révolution en Bretagne (1788–1789), vol. I, *Histoire analytique*, vol. II, *Synthèse et justification*, Paris 1925, 2 vol.

Sur la politique économique du gouvernement révolutionnaire, Blois, 1933.

Abstractions révolutionnaires et réalisme catholique, Bruges, 1935 (introducere de M. de Boüard).

Cochin, M. de Boüard, *Précis des principales opérations du gouvernement révolutionnaire*, Paris, 1936.

2. „Bulletin historique. Révolution", în *Revue historique*, nr. 151, ian.–apr., 1926, pp. 199–200.

3. *La Révolution française*, vol. 76, ian.-dec. 1923, pp. 362–365.

încadrat într-un fel de sistem, cu titluri abstracte şi ciudate... E o lectură atât de grea, încât n-am putut încă s-o duc până la capăt, nici măcar n-am înțeles bine ce-a vrut să facă autorul."[4]

În cealaltă tabără, la *Annales révolutionnaires*, care vor deveni *Annales historiques de la Révolution française*, şeful şcolii robespierriste nu este mai indulgent față de *La Révolution et la libre pensée* decât vechiul său rival dantonist, cu care are cel puțin în comun concepția pozitivistă despre istorie. Mathiez semnalase, cu câțiva ani înainte, interesul publicării culegerii *Actes du gouvernement révolutionaire*[5]; dar acest volum de eseuri teoretice trezeşte şi la el aceeaşi severitate sau aceeaşi incomprehensiune ca şi la Aulard (deşi Mathiez este, cum vom vedea, ceva mai detaliat în scurta sa critică): „Cartea d-lui Cochin... este în afara istoriei care se mişcă în timp şi spațiu. Ea aparține, s-ar părea, acestei noi ştiințe care pretinde că le absoarbe pe toate celelalte şi care se intitulează Sociologie. Această sociologie pluteşte în nori. Lipsindu-mi, fără îndoială, un antrenament suficient, n-am înțeles niciodată interesul acestor aşa-zise «explicații» care sunt în general locuri comune de o banalitate deconcertantă. Las inițiaților grija de a aprecia valoarea acestei chimii politico-filozofice."[6]

În mod bizar, recenziile revistelor istorice de dreapta, cum ar fi *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, sau chiar *Revue des questions historiques* sunt mai tolerante în privința metodei „sociologice" a lui Cochin[7]. Simpatia lor politică pentru

4. *La Révolution française*, vol. 78, ian.-dec. 1925, pp. 283–284.

5. *Annales révolutionnaires*, organ al *Societății de Studii Robespierriste*, vol. XIII (1921), pp. 514–516.

6. *Annales historiques de la Révolution Française*, serie nouă, vol. 2, 1925, pp. 179–180.

7. R. Lambelin, „La Révolution et la libre pensée par Augustin Cochin", în *Revue des questions historiques*, seria a treia, vol. VI (1925), pp. 435–496. E. Lavaqueray, „Augustin Cochin: La Révolution et la

opiniile autorului îi face să treacă peste această excentricitate. Dar, bineînțeles, cei care au dat tonul sunt Aulard și Mathiez, iar critica lor îl expulzează pentru mult timp pe Augustin Cochin din istoriografia universitară a Revoluției Franceze: ea va fi reluată, fără ezitare, de succesorii lor, care administrează același patrimoniu cultural. Acordul celor doi mari patroni ai Sorbonei împotriva lui Cochin este infinit mai important decât duelul lor teatral în legătură cu Danton și Robespierre. El nu exprimă numai opinii iacobine, șocate de opinia contrarevoluționară a lui Cochin. El traduce formidabila rezistență, înscrisă într-un câmp de studii ca istoria Revoluției Franceze, față de o conceptualizare de tip sociologic. Această perioadă, supraînvestită cu semnificații politice comune protagoniștilor și istoricilor săi, continuă astfel să-și extragă sensul din conflictul de valori trăit de eroii săi. Istoria, de dreapta sau de stânga, n-are deci alt obiect decât să restituie termenii acestui conflict, oamenii care îl întruchipează și acțiunile pe care le determină. Ea poate emite judecăți diferite, chiar contradictorii, asupra valorilor, oamenilor și acțiunilor – în acest caz, Aulard și Mathiez, amândoi „iacobini", sunt de acord asupra valorilor și în dezacord asupra oamenilor – dar împărtășește convingerea că relatarea își este suficientă sieși pentru că ignoră și chiar detestă orice distanțare între trăirea comportamentelor umane și interpretarea lor. Ceea ce Aulard și Mathiez înțeleg cu greu la Cochin nu este convingerea contrarevoluționară, cu ea sunt de mult familiarizați; nu este

libre pensée", în *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, anul 17, vol. XII (1926), pp. 226–227. J. de La Monncraye, „Les Sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne (1788-1789)", în *Revue des questions historiques*, anul 55, seria a treia, vol. XI (1927), pp. 123–128. E. Lavaqueray, „Augustin Cochin: les sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne", în *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, anul 18, vol. XIII (1927), pp. 228–231.

erudiția istorică, pe care o judecă în cunoștință de cauză. Este această distanțare introdusă de concept, în timp ce ei sunt istorici ai relatării.

Eroarea absolută în privința lui Cochin este propusă de Aulard, după care ar fi vorba de o nouă versiune a tezei complotului francmason, ca origine a Revoluției. Cum această eroare a devenit curentă și permite înțelegerea *a contrario* a ipotezei fundamentale a lui Cochin, ea poate servi ca punct de plecare. Teza complotului mason aparține tradiției istoriografice de dreapta și a fost elaborată încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea: abatele Barruel[8] explică Revoluția prin conjurația unită a intelectualilor (el spune: „sofiștii") și a francmasonilor. Or, Cochin își dă osteneala să recuze explicit, de mai multe ori, această parte a moștenirii contrarevoluționare. Interpretarea istorică în termeni de complot, adică de voință conștientă a oamenilor, i se pare în același timp superficială și plată: psihologia politică a revoluționarilor nu explică nimic din limbajul lor, din comportamentul și chiar din rivalitățile lor: „Partidul revoluționar n-ar mai fi atunci decât un imens complot în care fiecare s-ar gândi numai la sine, mimând virtutea, și n-ar mai acționa decât pentru sine, acceptând o disciplină de fier? Interesul personal nu are atâta constanță și abnegație; aceasta este totuși explicația pe care o dau autorii cu opinii extreme: părintele Barruel, de o parte, și, de cealaltă, mai mulți istorici ai masoneriei. Au existat dintotdeauna intriganți și egoiști, revoluționari nu există însă decât de o sută cincizeci de ani"[9].

În eseul său din 1909 despre polemica Taine-Aulard, Cochin se exprimă în modul cel mai clar asupra respingerii oricărei istorii „psihologice" scrise pornind de la intențiile conștiente

8. *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Londra, 1797–1798, 4 vol.

9. *La Révolution et la libre pensée*, *op. cit.*, p. XXV.

ale protagoniștilor. Căci, dacă acest eseu este scris pentru a-l apăra pe Taine de criticile lui Aulard (mai ales în materie de erudiție și de cunoaștere a surselor), nu înseamnă că îmbrățișează interpretarea lui Taine, marcată, pentru Cochin, de un „psihologism" care nu explică nimic: dacă iacobinii ar fi, cum vrea Taine, pur și simplu compuși din virtuți abstracte și din arivism practic, nu s-ar înțelege forța fanatismului lor colectiv, în afară de situația în care li s-ar atribui „spiritul iacobin", așa cum i se atribuie opiului „virtutea dormitivă". Așa cum nu putem explica francmasoneria pornind de la individul francmason, nu putem da seamă de natura iacobinismului și, cu atât mai puțin de nașterea sa, pornind de la o psihologie a individului iacobin.

Or, tocmai această problemă stă în inima investigației lui Cochin: originea și dezvoltarea iacobinismului. Cochin împarte cu Taine, dar și cu Aulard și republicanii, problematica *unei singure revoluții:* „Este clar, într-adevăr, pentru cine judecă după text și nu din rațiuni sentimentale, că suntem în prezența unuia și aceluiași fenomen istoric, din 1788 până în 1795. De la un capăt la altul, sunt aceleași principii, același limbaj, aceleași mijloace. N-am putea pune de o parte, ca voce a poporului, „patriotismul" din '89, iar de cealaltă, ca minciună a intriganților, pe acela din '93. „Quatre-vingt-neuvisme"-ul* este poate o poziție înțeleaptă în politică, dar imposibil de apărat în istorie; și este ceea ce dl Aulard, de data aceasta în acord cu Taine, a văzut cât se poate de bine."[10]

Dar dacă Taine a avut măcar meritul de a percepe ciudățenia fenomenului iacobin – primă etapă a curiozității științifice –, Aulard participă la celebrarea acestui fenomen. Taine pune o problemă pe care nu o rezolvă sau o rezolvă prost;

* De la fr. „quatre-vingt-neuf", optzeci și nouă (*n. tr.*).

10. „La crise de l'histoire révolutionnaire", în *Les Sociétés de pensée et la démocratie*, *op. cit.*, p. 131.

Aulard comemorează un mit, Apărarea republicană. El împărtășește tocmai ceea ce este insuficient elaborat la Taine: metoda psihologică, explicația prin intențiile protagoniștilor, dar utilizată cu scopuri apologetice, în timp ce la Taine are o funcție critică. El reface, sub formă de pledoarie postumă, discursul eroilor evenimentului, comentând propria lor interpretare. Istoriografie îmbătrânită, ca și Revoluția însăși, care subsumează psihologia presupusă a acestor eroi aceleia a unei ființe abstracte, dotată totuși cu o voință subiectivă, poporul, care luptă pentru a învinge niște dușmani nu mai puțin abstracți, dar nici mai puțin dotați cu intenții nefaste și mai puțin capabili de activități criminale: artistocrații.

Cochin, care îi reproșează lui Taine reducerea iacobinismului la trăsături de psihologie individuală, nu vede în istoriografia republicană a lui Aulard decât o caricatură, o haină politică a acestei explicații naive. Teza „complotului" – mason, iacobin sau aristocrat – nu este decât o formă primitivă a interpretării prin intențiile protagoniștilor, reluată de altfel de la contemporani. Teza „circumstanțelor" e de aceeași natură, deși nu funcționează decât în favoarea istoriei republicane, din moment ce Revoluția și, mai ales, Teroarea apar aici ca un răspuns organizat la complotul și la agresiunea forțelor reacționare. Cochin observă că această dialectică a intențiilor antagoniste este conformă *faptului trăit* al epocii revoluționare, că este caracterizată printr-o extraordinară subiectivizare a universului, în care fiecare eveniment poartă urma unei voințe, astfel încât conflictul global este perceput ca o luptă între buni și răi, cu inversarea termenilor în funcție de taberele protagoniștilor și ale istoricilor lor. Această supraînvestire psihologică a evenimentelor politice este inerentă fenomenului revoluționar așa cum apare el pentru prima dată în Franța; el permite istoricilor republicani raționalizări în care „situația", „circumstanțele" care desemnează în realitate agresivitatea adversarului, sunt elementele exterioare ale radicalizării

conduitelor și constituie cel puțin circumstanțele atenuante ale Terorii, dacă nu legitimarea sa deplină.

Or, Cochin consideră că orice cunoștință reală despre Revoluție începe prin ruptura față de acest tip de explicație, furnizat tocmai de eroii evenimentelor.

Fără a cunoaște opera lui Marx – n-am găsit nici o referire la ea în cărțile sale – Cochin împărtășește cu acesta cel puțin convingerea că oamenii care fac istoria nu știu ce istorie fac și se limitează să-și organizeze rolurile prin reprezentări pe care munca istoricului trebuie de fapt să le critice. Pe scurt, el distinge faptul trăit de gândirea critică a faptului trăit: distincție, după opinia mea, cu atât mai importantă cu cât trăirea revoluționară se caracterizează printr-o producție abundentă de reprezentări și de ideologii, în raport cu perioadele „normale" ale istoriei. Distincție care, într-adevăr, desparte în două istoriografia revoluționară, nu de dreapta și de stânga, cum vor, de ambele părți, spiritele leneșe, ci într-o istorie critică, privilegiind analiza conceptuală în raport cu faptul trăit – al cărei strălucit exemplu este Tocqueville – și o istorie descriptivă, axată pe reprezentările eroilor, și care poate deci să fie la fel de bine de dreapta sau de stânga, aristocratică sau iacobină, liberală sau stângistă: Michelet rămâne maestrul ei genial, cu „un simț al spiritului iacobin, spune Cochin, care ține de divinație"[11].

Această istorie descriptivă poate insista de exemplu asupra cutării sau a cutării obsesii ideologice a epocii – complotul (alb sau albastru), ideea inaugurării unui timp absolut nou, traducerea conflictului politic în termeni morali (conspirația celor răi), invocarea salvării publice: iluzia constă în a lua aceste reprezentări drept elemente explicative, în timp ce ele sunt dimpotrivă *ceea ce trebuie explicat*. Pentru salvarea publică de exemplu, de care Aulard face atât de mult caz,

11. *Op. cit.*, p. 91.

Cochin propune o teorie critică: „«Salvarea publică» este ficțiunea necesară, în democrație, așa cum este «dreptul divin» sub un regim autoritar."[12] Nu este deci nici o situație politică, nici măcar, vorbind la propriu, o politică, ci un sistem de legitimare a puterii democratice: instrumentul și figura centrală a noului consens.

Ceea ce e extraordinar și, cred, unic în opera lui Cochin, este coexistența între subiectul studiului său asupra Revoluției și caracterul teoretic al reflecției sale. Cochin nu se interesează de problema pusă de Tocqueville, aceea a *bilanțului* revoluționar pe termen lung; el nu abordează Revoluția ca un proces de continuitate instituțională, socială și statală între Vechiul Regim și cel nou; el vrea să înțeleagă, dimpotrivă, explozia evenimentului, ruptura țesăturii istorice, tot ceea ce duce înainte, timp de șase sau șapte ani, ca un flux irezistibil, mișcarea revoluționară, dinamica ei interioară: ceea ce s-ar fi numit, în secolul al XVIII-lea, „resortul" ei. Nu e întâmplător deci că el și-a petrecut viața de arhivist dând și publicând, ca Aulard, materiale despre Comitetul Salvării Publice și despre iacobinism. Căci este interesat de aceeași problemă ca și Aulard sau Mathiez; ca și ei, el consideră că iacobinismul este fenomenul central al Revoluției; dar el încearcă să-i conceptualizeze natura, în loc să vadă în el pur și simplu matricea „apărării republicane".

Cochin detestă iacobinismul și încearcă să-l gândească. Nu cred că cele două propoziții au o înlănțuire clară: nici îndepărtarea, nici atașamentul pe care-l putem simți față de un eveniment sau de un fenomen istoric nu dau, prin ele însele, forța de a elabora o explicație. Ura sau admirația pentru iacobinism pot doar să ducă la stigmatizarea sau la ridicarea în slăvi a iacobinilor și a șefilor lor. Cochin vrea să afle ce

12. *Op. cit.*, p. 70.

anume i-a făcut posibili. El duce astfel analiza în inima a ceea ce e mai misterios în Revoluție: dinamica sa politică și culturală. Pentru a o înțelege, el n-are nevoie, ca Tocqueville, s-o nege ca eveniment și s-o pună, ca să spunem așa, între paranteze, înghesuită între originile și împlinirile sale. Ceea ce întreprinde el este unic pentru că este întâlnirea unui istoric de teren și chiar a unui arhivist al izvoarelor revoluționare cu o tentativă de a conceptualiza ceea ce e fundamental, dar și insesizabil în Revoluție: torentul ei.

Augustin Cochin a găsit sociologia și în patrimoniul său familial. Bunicul său colabora la celebrele anchete ale lui Le Play[13]. Ca și Le Play, această mare burghezie intelectuală și catolică pe care familia Cochin, în secolul al XIX-lea, o reprezintă strălucit, este obsedată de „problema socială", adică în același timp de sărăcia și decăderea valorilor tradiționale, mai ales creștine, în mediul muncitoresc. Ea opune soluțiilor socialismului o contraevanghelizare menită să restaureze virtuțile comunităților de ieri. Împărtășește nu numai ambiția moralizantă a lui Le Play, dar și conceptul de mediu social producător al unui anumit număr de caractere aparent individuale.

El l-a citit pe Durkheim și a meditat asupra lui. Respinge desigur profetismul scientist, căci a rămas fidel tradiției catolice. Dar plasează foarte sus, în ordinea științifică, această ambiție de a smulge socialul psihologicului, pentru a face din el, în sfârșit, un obiect de cunoaștere *sui generis*. În fond, problema lui Durkheim este aceeași cu cea pe care Cochin, în domeniul său, o pune în raport cu Taine: raportul dintre individual și social. Ipoteza sa, convingerea sa este că o societate nu se definește prin adunarea indivizilor care o compun, ci este ireductibilă la aceștia pentru că ține de o altă natură; și

13. El le-a consacrat chiar două cărți de sinteză: *Les Ouvriers européens, résumé de la méthode et des observations de M.F. Le Play*, Paris, 1856; *La Réforme sociale en France, résume critique de l'ouvrage de M. Le Play*, Paris, 1865.

tocmai această altă natură, obiect al sociologiei, este cea care determină comportamentele individuale. Durkheim a redat socialului întâietatea asupra determinărilor psihologice şi acesta este chiar punctul de plecare al lui Cochin: „Dl Durkheim nu vorbeşte nici de Taine, nici de iacobinism. Dar critica sa pare făcută pentru aceştia; căci Taine este ca istoric maestrul metodei psihologice, iar problema iacobină ilustrează tipul de probleme sociale. Unealta nu convine muncii întreprinse – iată secretul defectelor operei... Şcoala psihologică, ne spune dl Durkheim, se bazează prea mult pe *intenții*, când vrea să explice fapte sociale, şi nu destul pe situații. Ea nu vede decât calmul oamenilor, acolo unde acționează o cauză mai puternică, lucrul lent şi profund al instituțiilor, al relațiilor sociale..."[14]

Astfel, iacobinismul nu este pentru Cochin un complot, sau răspunsul politic la o conjunctură sau chiar o ideologie: este un *tip de societate;* trebuie să-i descoperi constrângerile şi regulile pentru a o înțelege, independent de intențiile şi de discursurile protagoniştilor săi. În istoriografia epocii şi, în general, în istoriografia Revoluției Franceze, acest mod de a pune problema iacobinismului este atât de original, încât a fost fie neînțeles, fie îngropat, fie amândouă deodată. Asta pentru că istoria, în secolul al XIX-lea şi până la o dată relativ recentă, a încetat să mai fie ceea ce era încă parțial în secolul al XVIII-lea, o interpretare a socialului în diferitele sale „stări"; ea este în întregime consacrată, tocmai după Revoluția Franceză, inventarierii titlurilor de proprietate pe care fiecare societate le are asupra ei însăşi, deci destinată să exploreze țesătura consensului național. Ea nu răspunde de acum înainte decât la întrebarea: ce este națiunea? fără să se întoarcă

14. *La Crise de l'histoire révolutionnaire, op. cit.*, p. 58. Se vede că A. Cochin a meditat la lucrarea lui Durkheim apărută în 1895, *Les Règles de la méthode sociologique.*

vreodată spre cealaltă întrebare: ce este societatea? Or, Augustin Cochin este omul acestei întrebări. Meritul lui aparent e cu atât mai mare cu cât întrebarea este pusă unei perioade și unei organizări politice supraînvestite cu semnificație națională. Se va spune că tradiția conservatoare a mediului și latura contrarevoluționară a spiritului său i-au putut facilita această deplasare conceptuală; dar era necesar totodată să-i uite pe ai săi pentru a-l citi pe Durkheim. Istoriografia de dreapta a Revoluției este, în acea epocă, ca și cea de stânga, o istoriografie a națiunii[15]. Nu văd pe altcineva în afară de Cochin care să fi luat problema de la celălalt capăt.

Iată deci enunțul său central: iacobinismul este forma desăvârșită a unui tip de organizare politică și socială care s-a răspândit în Franța în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și pe care el o numește „societate filozofică". Cercuri și societăți literare, loji masonice, academii, cluburi patriotice sau culturale sunt diferitele ei manifestări. Ce este o societate filozofică? Este o formă de socializare al cărei principiu este că membrii săi trebuie, pentru a-și menține rolul, să renunțe la orice particularitate concretă și la existența lor socială reală. Contrariul a ceea ce se numea sub Vechiul Regim „corpuri", definite printr-o comuniune de interese profesionale și sociale trăite ca atare. Societatea filozofică este caracterizată, pentru fiecare dintre membrii săi, numai prin raportarea la idei, și aici ea prefigurează funcționarea democrației. Căci democrația egalizează și indivizii într-un drept abstract care e suficient pentru a-i organiza: cetățenia, care comportă și definește pentru fiecare partea sa de suveranitate populară. Spre deosebire de Tocqueville, Cochin vede deci în democrație nu o tendință către egalizarea reală a condițiilor economice și sociale, ci un sistem politic bazat pe egalitatea abstractă a indivizilor.

15. E suficient să ne gândim, de exemplu, la operele lui A. Sorel sau A. Vandal față de cele ale lui Aulard sau Mathiez.

Iacobinismul este varianta franceză a acestui sistem, întrucât își trage originile, modelul istoric, nu dintr-o instanță propriu-zis politică – Parlamentul englez, de pildă –, ci din societățile literare și filozofice.

Căci scopul societății filozofice nu este nici de a acționa, nici de a delega, nici de a „reprezenta": este de a-și spune opinia; este de a degaja dintre membrii săi și din discuții o opinie comună, un *consens*, care va fi exprimat, propus, apărat. O societate filozofică n-are autorități de delegat, reprezentanți de ales, pe baza împărțirii ideilor și voturilor; este un instrument care servește la fabricarea opiniei unanime, independent de conținutul acestei unanimități – fie că e vorba de Compania Sfintului Sacrament în secolul al XVII-lea sau de Marele Orient, un secol mai târziu. Dar originalitatea a ceea ce se întâmplă în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea ține de faptul că acel consens al societăților filozofice – pe care îl numim „filozofie" – tinde să câștige ansamblul țesăturii sociale.

Cochin nu tratează niciodată despre originile acestei alunecări, pe care o vede operând după 1750. El o ia ca pe un fel de adevăr evident, pe care încearcă să-l smulgă doar istoriei ideilor pentru a-i reconstitui itinerarul instituțional și social. În realitate, mecanismul pe care îl analizează presupune, pentru a se dezvolta, o dezagregare a socialului în indivizi, sfârșitul acelei societăți pe care Louis Dumont o numește „holistă"[16], decăderea solidarității corporative și a autorității tradiționale. Căutarea și fabricarea unui consens democratic de către societățile filozofice acoperă o lipsă, despre apariția căreia Cochin nu spune niciodată nimic, și care este totuși esențială pentru înțelegerea societății politice franceze a secolului al XVIII-lea.

16. L. Dumont, *Homo hierarchicus, essai sur le système des castes*, Paris, 1967, *Cf.* și: *Homo aequalis*, Paris, 1976.

Ceea ce e clar, cel puțin, în toate textele sale, este că societatea filozofică de tip „filozofic" constituie în secolul al XVIII-lea matricea unui nou raport politic, care va fi caracteristica, inovația principală a Revoluției. În consensul lojilor, cercurilor și muzeelor putem deja vedea conturându-se voința generală a lui Rousseau, această parte imprescriptibilă a cetățeanului care nu este reductibilă la interesele sale particulare, „act pur al înțelegerii, care judecă în liniștea pasiunilor la ceea ce omul poate cere de la seamănul său și la ceea ce seamănul e în drept să ceară de la el"[17]: societatea filozofică este prima formă de producere a unei constrângeri colective, născută la confluența unui mecanism sociologic cu o filozofie a individului. Alăturarea voințelor libere creează tirania Socialului, religie a Revoluției Franceze și a secolului al XIX-lea.

În centrul gândirii lui Augustin Cochin există opoziția între două tipuri de reprezentare și de acțiune a societății la nivel politic: tipul pe care îl voi numi, în lipsa unui termen mai bun, „corporativ" sau de Vechi Regim, prin care puterea se adresează, pentru consultare, unei națiuni constituite în „corpuri". Și tipul democratic, pe care Cochin îl numește și „englez", prin care puterea cere părerea unui popor de alegători reprezentat de corpul social în întregul său, atomizat în indivizi egali. În primul tip, societatea își păstrează starea reală,

17. Cochin citează această frază atribuind-o *Contractului social* al lui Rousseau în articolul său despre „Catolicismul lui Rousseau", în *Les Sociétés de pensée et la démocratie*, *op. cit.*, pp. 25–42. L-am crezut pe cuvânt în primele ediții ale cărții mele și, odată cu el, m-am înșelat, într-adevăr, colegul meu Jean Deprun mi-a semnalat pe bună dreptate că această definiție a voinței generale este a lui Diderot, în articolul „Drept natural" din Enciclopedie. Ea e mai întâi reluată de Rousseau, pentru a fi discutată, în prima versiune a *Contractului social* (cap. „De la société générale du genre humain", *cf.* O.C., Pleiade, III, 286), dar nu mai apare în textul final al cărții. Cochin a găsit formula în ediția Dreyfus-Brisac a *Contractului social*, pe care o reproduce în anexa capitolului „De la société générale du genre humain".

ierarhiile, deciziile, drepturile dobândite, ansamblul liderilor, diversitatea valorilor; nu se modifică structural pentru a deveni un corp politic, un interlocutor al puterii; rămâne așa cum a fost constituită de interesele sale, de valorile și istoria sa. Nu trebuie deci să-și creeze un personal specializat în „politică", pentru că politica nu este decât extinderea activității sale ca atare. Ea are, de altfel, liderii ei naturali, care primesc mandate imperative.

În cel de-al doilea tip, societatea, pentru a accede la politică, trebuie să-și schimbe costumul; ea se constituie în societate abstractă de indivizi egali: un popor de alegători. Puterea se adresează fiecărui individ, făcând abstracție de mediul, de activitatea și valorile sale, pentru că numai votul este cel care schimbă individul abstract în individ real. De unde și necesitatea de a inventa domeniul acestei noi realități: politica; și specialiști ai acestui domeniu, ai acestei medieri, politicienii. Căci poporul, redus la definiția sa democratică de sumă a unor indivizi egali, nu mai e capabil de vreo activitate autonomă: el este deposedat de raportul real cu lumea socială pe de-o parte, și, din acest motiv, lipsit totodată de interese speciale și de competență în chestiunile dezbătute; pe de altă parte, actul constituirii sale, votul, este pregătit și determinat în afara lui: i se cere doar asentimentul. „Trebuie ca politicieni de meserie să-i prezinte formule, oameni."[18] Politica devine astfel complementară democrației: e o specialitate a consensului eliberat mitic de implicațiile lui sociale. Ea aduce deci substituți pentru practicarea „naturală" a afacerilor prin corpurile organizate: aceștia sunt politicienii, partidele, ideologiile.

Politica democratică nu este, totuși, în mod obligatoriu teroristă, în accepția sa parlamentară, suveranitatea populară este delegată după reguli fixate de constituție și la anumite intervale de timp; este mediată de oameni independenți, ceea

18. *Les Sociétés de pensée et la démocratie*, *op. cit.*, p. 213.

ce creează condițiile unei dezbateri reale. Dar societățile filozofice alcătuiesc un model de democrație pură, nu reprezentativă: voința colectivității e cea care, în orice împrejurare, dictează legea. La fel și în extinderea iacobină, la scara întregii națiuni, a acestei Republici a intelectualilor: fiind practic imposibilă o guvernare a poporului prin el însuși, singurul mod de a instaura „transparența"[19] între societate și putere – ambiția revoluționară –, poporului i se substituie societăți permanente de dezbateri, un fel de microcosmuri, și interpreți consacrați ai societății. Societatea filozofică oferă în acest scop, în mod firesc, un precedent și un model.

În societatea filozofică nu e deci pusă în cauză cutare practică democratică, ci democrația „pură", aproape limita democrației. E o exprimare infailibilă a colectivității de către ea însăși, prin raportul fiecăruia dintre membrii săi cu ideile, deci prin producerea socială a adevărului (în opoziție cu perceperea sa de către gândirea individuală). Loc al voinței generale, societatea filozofică este în același timp cea care enunță adevărul. Victoria „filozofiei" – pe care Cochin o mai numește și „cuget liber" – nu ține deci, pentru el, de competența principală a așa-zisei istorii a ideilor, care nu e decât arborele genealogic al autorilor și operelor; ea aparține, dimpotrivă, sociologiei elaborării și difuzării ideologice. Este opera muncii colective a societăților filozofice. Individualismul, caracterizat prin raportul „liber" al fiecăruia cu ideile, egalitate abstractă care contrazice condițiile societății reale, determină reagregarea atomilor disjuncți și producerea unui nou consens în jurul Socialului zeificat și mereu reafirmat: democrație pură, fără șefi, fără delegați.

---

19. M. Richir, *Révolution et transparence sociale*, prefață la J.G. Fichte, *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, Paris, 1974.

Cultul Socialului este într-adevăr produsul natural al democrației, valoare-substitut a transcendenței divine. Acestei divinități de împrumut, Cochin îi aduce critica lui Feuerbach la adresa religiei: pentru el există alienare a individului real în și prin democrație, ca la Feuerbach în și prin religie. Prin democrație, omul modern este, în opinia sa, prizonier al iluziei ideologice a Socialului, care alimentează investiția politică. Aceasta este prima latură a ficțiunii democratice – critica filozofică și teoretică.

Latură inerentă a unei critici practice a procedurilor acțiunii democratice: căci dacă democrația, ca definiție abstractă a politicului, se caracterizează printr-o raportare egalitară la idei a fiecărui membru al corpului social, acțiunea reală pe care trebuie s-o anime și obligația de a emana puteri, sau o putere, sunt incompatibile cu egalitarismul ideal al sistemului. Chiar și când aceste puteri sunt ale unui regim reprezentativ, deci alese în urma unei competiții publice, cu diferite opțiuni oferite cetățenilor, nu e mai puțin adevărat că organizarea prealabilă a competiției este în mâinile specialiștilor politicii, care fac carieră din manipularea „opiniei". Cochin întâlnește aici un curent de gândire ilustrat, în aceeași epocă, de Michels și Ostrogorski[20]. Dar problema lui, dincolo de democrația reprezentativă, este democrația „pură", fără delegare de autoritate sau de putere, supusă permanent controlului direct al cetățenilor, sistem care constituie în opinia sa tendința profundă a iacobinismului. În acest tip de regim, însuflețit mitic de un asentiment colectiv cotidian, reprezentat simbolic de societatea iacobinilor, nerespectarea regulii egalitare trebuie să fie de o mie de ori mai ascunsă, dar e cu atât mai profundă cu cât e mai clandestină.

---

20. R. Michels, *Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties.* Traducere franceză, Paris, 1971. M.J. Ostrogorski, *La Démocratie et l'organisation des partis politiques*, Paris, 1903, 2 vol.

Cheia secretă a iacobinismului este „maşina" ascunsă în umbra „Poporului". Este studierea legilor şi mecanismelor prin care societăţile de egali au constituit imaginar realitatea istorică şi au „influenţat-o", dacă putem spune astfel, prin intermediul unor mici grupuri militante, specializate în această suprarealitate. Căci preţul plătit pentru ficţiunea democraţiei pure, reversul ideologiei, este caracterul atotputernic al maşinii, acest „cerc interior" al societăţii sau al organizării care fabrică dinainte consensul şi îi monopolizează exploatarea. Oligarhie anonimă, companie de oameni obscuri, mediocri, succesivi, interşanjabili. Brissot, Danton, Robespierre sunt nu atât lideri iacobini, cât produse ale iacobinismului.

Ei nu sunt decât instrumentele provizorii ale diferitelor faze istorice prin care maşina îşi asigură predominanţa, dar nu au libertatea de a influenţa cursul acesteia. Epurările succesive, una dintre caracteristicile acestei perioade, nu trebuie deci interpretate ca episoade clasice ale unei lupte pentru putere; ele reprezintă, dimpotrivă, un mecanism obiectiv, o lege de funcţionare a maşinii prin care aceasta îşi creează interpreţii pe măsură ce îşi extinde influenţa şi îşi radicalizează controlul asupra întregii societăţi. „Cei care trag sfori" sunt doar nişte rotiţe, iar manipulatorii, doar manipulaţi, prizonieri ai logicii sistemului.

Logică cu atât mai imparabilă, cu cât societatea filozofică, prin definiţie, nu gândeşte: vorbeşte. „Adevărul socializat" care rezultă din chimia specială a adunărilor nu e al gândirii, ci al consensului: reprezentări cristalizate în câteva figuri de limbaj simple, menite să unifice şi să mobilizeze spiritele şi voinţele. Pe scurt, ceea ce am numi ideologie. De aceea dominaţia „societăţilor" sau a comitetelor din '93 presupune un tip de talent care nu-şi găseşte nici întrebuinţarea, nici recunoaşterea în societatea reală: Robespierre nu e ministru, e învestit cu o funcţie de „supraveghere". El veghează asupra consensului, pândind cea mai mică îndepărtare de la el. Căci

ideologia nu se gândește, cel puțin în sensul în care ar fi astfel pasibilă de critici, ea se exprimă, sau mai degrabă vorbește prin interpreții săi și prin intermediul privilegiat al mașinii. Revoluția e mai mult un limbaj decât o acțiune, iar mașina triază oamenii în raport cu acest limbaj, loc al consensului; ideologia vorbește prin șefii iacobini mai mult decât vorbesc ei prin ea. Există la Cochin, în filigran, un sens foarte modern al constrângerilor limbajului și al estompării subiectului în constituirea câmpului politic. Dar el consideră că această situație, departe de a fi un dat al spiritului uman, rezultă dintr-o patologie a activității de cunoaștere, prin care ideologia o ia înaintea gândirii, iar „adevărul socializat" înaintea investigării realității.

Dacă această teorie a manipulării prin „mașină" (astăzi am spune aparat) constituie ceea ce cititorii grăbiți sau superficiali au reținut din analizele lui Cochin, e pentru că ei o pot reinterpreta, cu prețul unei erori, în termenii voluntariști ai „complotului". Ea nu e, în realitate, decât al doilea nucleu conceptual a ceea ce Cochin numește „sociologia fenomenului democratic", care trebuie să ducă în inima Revoluției Franceze. Primul nucleu, indispensabil înțelegerii celui de-al doilea, este o teorie a producerii consensului printr-o dezbatere egalitară care exclude situațiile reale, neluând în seamă decât raportul indivizilor cu lumea scopurilor. Odată obținut, consensul constituie un adevăr „socializat", devenit legitim în funcție de caracterul său democratic. Vocația sa este prin urmare să se extindă la întregul corp social, ca principiu de unificare a societății divizate în corpuri, adică în interese. Și prin asta, să acopere sferele puterii, statul. În acest punct culminant al curbei sale, societatea filozofică devine un partid politic, care ar putea întruchipa în același timp societatea și statul, în situație de identificare reciprocă. Dar acțiunea reală prin care se efectuează cele două „salturi" mitologice constituind regimul „democrației pure": 1) extinderea consensului

de la societatea filozofică la societate în ansamblu și 2) domnia acestui consens asupra statului, această acțiune deci nu poate fi asigurată decât prin minorități militante, depozitare ale noii legitimități.

Astfel, democrația pură merge dinspre puterea intelectuală spre puterea politică, prin intermediul societăților și al reprezentanților lor neoficiali (căci orice delegare obișnuită a puterii e în contradicție cu natura sistemului): pentru Cochin, tocmai această mișcare constituie Revoluția Franceză.

Totul începe către 1750, când democrația, ca fapt de ordin social și politic (care implică concomitent dezagregarea individualistă a vechii societăți, noua legitimitate egalitară și investirea puterii cu această nouă legitimitate) ia un chip original în societățile filozofice. În această epocă apare în Franța conflictul între două tipuri de societăți politice: societatea tradițională, fracționată în grupuri de interese, bazată pe inegalitate (ca realitate socială și ca reprezentare colectivă în același timp) și societatea nouă, la modul ideal egalitară, a „opiniei sociale", după expresia lui Cochin, o societate bazată pe consensul imaginar al societăților filozofice, laboratoare ale noilor valori. „Care dintre cele două opinii va fi recunoscută ca suverană, declarată Popor și Națiune, cea socială sau cea reală? Este întrebarea pusă încă din 1789 – tranșată cu hotărâre în toamna lui '93."[21]

Toamna lui '93: proclamată oficial, dictatura salvării publice a devenit adevărul Revoluției. Ea marchează, în vocabularul lui Cochin, triumful „opiniei sociale", de-acum reprezentantă unică a societății, rebotezată „Poporul"; și instrumentul opiniei, dictatura societăților, inima iacobinismului. Această victorie totală a societăților face posibilă puterea revoluționară; dar se lovește totodată de realitatea puterii absolute și a

21. *Les Sociétés de pensée et la démocratie, op. cit.*, pp. 148–149.

statului: nu e vorba de a domni în Republica literelor sau chiar în societate, ci *peste* societate. Democrația pură se confruntă aici cu imposibilitatea de a identifica societatea și statul: 9 termidor, cum bine a observat Marx, este revanșa societății[22].

În cronologia revoluționară a lui Cochin a existat astfel o primă perioadă de incubație, între 1750 și 1788, în timpul căreia a fost elaborată și răspândită „opinia socială", la nivelul intelectualilor și în interiorul societăților și lojilor, fără legătură cu exercitarea puterii asupra oamenilor și lucrurilor. Începând din 1788, Revoluția constituie, dimpotrivă, perioada în care are loc întâlnirea între consensul intelectualilor și realitatea puterii prin intermediul societăților revoluționare, care reproduc și extind mecanismele societăților filozofice. În 1793, pentru câteva luni, culminarea procesului: iacobinismul, sub ficțiunea „Poporului", se substituie în același timp societății civile și statului. Prin voința generală, poporul-rege coincide de-acum în mod mitic cu puterea: această credință e matricea totalitarismului.

În această privință, Cochin reafirmă, în termeni noi, o teză clasică a gândirii conservatoare asupra originilor Revoluției (teză pe care o extinde de altfel la întregul proces) și anume că intelectualii secolului al XVIII-lea au pregătit și provocat Revoluția. El nu spune doar că ideile filozofilor, răspândindu-se în întreaga națiune, au dus la 1789 sau 1793; știe că toată problema constă tocmai în această răspândire sau în preluarea puterii sociale. Nu reia nici teza cu mult mai subtilă a lui Tocqueville (pe care, curios, nu-l discută niciodată)[23], conform căreia rolul jucat de intelectuali în societatea franceză a

22. *Sfânta Familie*, Marx-Engels, vol. 6, Ed. Politică, București, 1962, *Opere*, pp. 136–137.

23. În opera lui Cochin e o singură aluzie la Tocqueville, și aceea asupra unui punct minor, în *La Révolution et la libre pensée*, *op. cit.*, p. 131.

secolului al XVIII-lea este unul *în lipsă:* în căutarea unor reprezentanți inexistenți, corpul social nu-i urmează pe intelectuali decât în lipsa unor delegați independenți și specializați. Dezacordul cu Tocqueville ține de credința lui că vechea societate avea încă reprezentanții săi naturali în corpurile constituite – de la corporații la stări – supraestimând de altfel prestigiul acestor interpreți tradiționali ai opiniei, pe care Tocqueville îi consideră, dimpotrivă, decadenți. Dar originalitatea sa profundă în raport cu Tocqueville constă în analizarea mecanismului prin care societățile filozofice produc noua legitimitate politică: filozofii n-o inventează „în lipsă", ci în conformitate cu practica lor socială. Ei nu se substituie oamenilor politici, ci sunt politica democratică însăși, în forma sa abstract pură.

Tocqueville și Cochin se deosebesc în măsura în care primul, în ciuda lipsei sale de gust natural (sau familial, ceea ce e totuna) pentru democrație, o acceptă ca pe o evoluție inevitabilă, care trebuie pusă de acord cu libertatea, în timp ce al doilea, mai tradiționalist, mai „reacționar" dacă vreți, face din ea creația artificială a unui mediu care devine treptat, prin jocul legilor interne care-l conduc, fondatorul unui mecanism și al unei tradiții politice. Există la cei doi autori, în concepția lor despre democrație, și individualism, și egalitate. Dar Tocqueville e preocupat mai ales de democrație ca stare a societății, produs al unei lungi evoluții istorice dominate de dezvoltarea statului absolutist și de centralizarea administrativă. Revoluția, încununare a acestei evoluții, o accelerează la rândul ei distrugând nobilimea și creând statul administrativ modern.

Cât despre Cochin, el nu vorbește niciodată despre cauzele, sau mai curând despre originile exploziei ideilor egalitare pe care o constată în Franța la mijlocul secolului al XVIII-lea: problema lui nu este de a situa rolul Revoluției Franceze în evoluția pe termen lung a societății franceze, ci de a înțelege formidabila dinamică politică a acestei societăți

între 1788 și 1794. De a explica ruptura, și nu continuitatea, evenimentul, și nu bilanțul său. De aceea el privilegiază nivelul la care se situează prin excelență ruptura timpului național: cel politic și ideologic. Revoluția este trecerea de la o regalitate „tradițională" (în sensul aproape weberian al termenului) la dictatura comitetelor iacobine. Pe Cochin îl interesează tocmai mecanismul acestei rupturi, originile și proliferarea noii forme politice pe un spațiu de câteva decenii, apoi de câțiva ani. „Democrația" este noul sistem de legitimare a puterii, întreaga operă a lui Cochin se sprijină finalmente pe aceste două tentative ciudat de moderne la un om atât de atașat tradiției: o sociologie a producerii și a rolului ideologiei democratice; și o sociologie a manipulării politice și a aparatelor.

Nu e deci nimic surprinzător în faptul că opera sa propriu-zis istorică – sau mai degrabă ce a lăsat din ea, în raport cu ceea ce avea de gând să facă – are drept dublu nucleu anii 1789 și 1793: momentul când începe marea bătălie politică a societăților filozofice în jurul convocării stărilor generale și cel al dictaturii iacobine, avatar final al democrației pure. Aportul istoric al lui Cochin este important mai ales pentru perioada 1788–1789, căci marea lui lucrare *Actes du gouvernement révolutionnaire* a fost întreruptă de moartea sa, pe când cele două studii aprofundate despre alegerile din 1789 în Burgundia și în Bretania fuseseră terminate înainte de războiul din 1914.

Aceste alegeri inaugurează un teatru în care se înfruntă nu două tabere, ci două principii. Libertățile *à la française* și libertatea *à l'anglaise*. Consultarea tradițională a „stărilor" sau votul democratic al alegătorilor. Corpurile vechii societăți sau disciplina nouă a partidelor. Dominația notabililor sau a politicienilor.

Or, Necker nu alege între cele două principii. Textul-cheie din 24 ianuarie 1789, care fixează regulile jocului electoral și pe care Necker l-a conceput, dacă nu chiar redactat, le amestecă

fără să le perceapă logica contradictorie. Prin aceasta, organizează incoerența. Pe de o parte el prevede un corp de alegători *à l'anglaise*, constituit pe principiul un om–un vot, votând și delegând aproape uniform, emancipat astfel față de cadrul său social obișnuit. Pe scurt, o consultare electorală democratică, ale cărei proceduri se extind la starea nobilimii, izolată totuși, împreună cu clerul, de restul națiunii. Contradicție distrugătoare și totuși minoră în raport cu cea care descompune ansamblul regulamentului: căci Necker tratează această colectivitate inedită de alegători ca și cum ar fi vorba de corpurile sociale și de notabilii tradiționali ai vechii societăți, interlocutori seculari ai puterii regale. El nu realizează că noua suveranitate delegată de milioane de alegători se supune altor reguli decât vechea consultare directă și limitată a corpurilor. Nu se face nimic deci pentru a organiza conflictul între oameni și între idei inerent sufragiului universal: nu va fi nici pluralitate, nici publicitate, nici competiție între candidați și programe. Reunite parcă pentru a degaja o voință, după regula majoritară, aceste adunări cu totul noi ar trebui să funcționeze ca și cum ar trebui să exprime dorințele unanime ale vechilor comunități de locuitori și de meșteșugari. Ele votează, deci trebuie să-și împartă voturile: dar în același timp redactează un caiet, deci trebuie să și le reunească. Aleg deputați, dar nu există candidați. Sunt deja electorate, dar trebuie să se exprime cu un singur vot.

Textul din 24 ianuarie este în întregime marcat de această ambiguitate: procedurile de convocare și regulile electorale fărâmițează suficient societatea corpurilor pentru ca restul să fie derizoriu și insuportabil. Dar nu acest aspect – pe care l-am putea numi „efectul Tocqueville" – îl interesează pe Augustin Cochin. Înainte de toate el vede în incoerența regulamentului regal o cale deschisă manipulării adunărilor de către grupurile anonime. Cum regulile competiției dintre oameni și idei nu sunt fixate, iar competiția însăși este deopotrivă implicită și

negată, regulamentul pune „alegătorii nu în libertate, ci în vid"[24]. Or, acest vid a fost umplut, caietele redactate, deputații aleși, fără tulburări majore, pe durata unei luni: „Căci alături de poporul real, care nu putea răspunde, exista un altul care vorbea pentru el și îl reprezenta – poporul puțin numeros, fără îndoială, dar unit și răspândit peste tot, al societăților filozofice."[25]

Într-adevăr, dacă regrupările electorale distrug circuitele tradiționale ale comunităților și dacă nici o dezbatere publică și contradictorie nu ajută la circulația informației în interiorul lor, numai societățile filozofice oferă alegătorilor idei și un cadru care să le țină loc de liant. Cele două aspecte sunt strâns legate: căci ideologia trebuie să constituie principiul selecției „purilor", adică a membrilor societății filozofice sau ai grupului manipulator. Ea funcționează într-adevăr ca substitut al unei experiențe colective și al unei competiții publice inexistente, cristalizând adunările în jurul unor valori care nu integrează decât prin faptul că exclud. Pentru a asigura alegerea celor „buni", trebuie detectați cei „răi", în lumina principiilor: de aceea luptele pentru putere, încă de la începutul Revoluției, sunt caracterizate prin excludere ideologică. Nobilimea e prima victimă, în septembrie 1788; și odată cu ea tot ceea ce, în starea a treia, are legătură, de aproape sau de departe, cu ea: înnobilații, perceptorii drepturilor senioriale (*fermiers des droits*), toți agenții a ceea ce e pe cale să devină Vechiul Regim. Căci excluderea, chiar în virtutea principiului său, procedează prin clase anonime și abstracte de indivizi.

Astfel, dacă „națiunea" nu vorbește, trebuie să vorbească cineva pentru ea: corpurile și comunitățile vechii societăți sunt în afara jocului și de altfel inadaptate la noul limbaj și la acest tip de reprezentare imaginară a socialului. Adaptat este

24. *Les Sociétés de pensée et la démocratie*, *op. cit.*, p. 217.
25. *Op. cit.*, p. 217.

partidul patriotic: nu atât partidul în întregime, cât micile grupuri urbane care îi formează osatura şi care, printr-un mecanism de excludere şi de epurare inerent „democrației pure", acaparează curând reprezentarea corpului social. Scopul este de a constitui vechiul regat după modelul partidului: din punct de vedere mitologic *unul*, sub magistratura ideologică şi politică a comitetelor. 1793 se află deja în 1789.

De pildă, în Burgundia: totul se joacă, în toamna lui '88, în jurul unui mic grup de locuitori ai Dijonului, care elaborează platforma patriotică: dublarea stării a treia, votul *par tête**, excluderea înnobilaților sau agenților senioriali din adunările stării a treia. Apoi, învestirea organizată a corpurilor constituite: mai întâi corpul avocaților, între care mulți sunt corupți, apoi micii magistrați, medicii, în sfârşit, primăria, prin intermediul unuia dintre asesorii săi şi sub presiunea „cetățenilor zeloşi": textul a devenit dorința liber exprimată a stării a treia din oraşul Dijon. Pornind de aici el se răspândeşte sub autoritatea uzurpată a corpurilor orăşeneşti din Dijon, în celelalte oraşe ale provinciei, în care se desfăşoară acelaşi scenariu de eliminare a asesorilor primăriei de către avocați şi magistrați. Intendentul Amelot, protejatul lui Necker, adversar al parlamentului, urmăreşte cu bunăvoință desfăşurarea evenimentelor.

Rezistența vine, la începutul lui decembrie, nu din partea nobilimii ca atare, nu din partea instanțelor reprezentative disponibile (odată ce există o Comisie permanentă a stărilor în Burgundia), ci de la un grup de nouăsprezece nobili, deveniți apoi vreo cincizeci: grup antagonic față de cel dintâi, care refuză dublarea stării a treia şi votul *par tête*, dar imită procedeele rivalului. Căci, recrutat în principal din categoria

* *Vote par tête* – procedură de votare care presupunea reunirea celor trei stări, spre deosebire de *vote par ordre*, în care fiecare stare vota separat (*n. tr.*).

magistraților (și susținut de parlament), el adună facțiunea nobilă a partidului filozofilor și a parlamentarilor; cunoaște deci și practică tehnicile de manipulare ale avocaților, pentru că au avut mult timp proiecte comune. Dar, incapabil să țină pasul cu supralicitările egalitare, el constituie în curând – la sfârșitul lui decembrie – fondul unei prime sciziuni a partidului filozofilor, în folosul avocaților și al stării a treia[26].

Interesul acestei analize e dublu. Mai întâi, ea pune în evidență, în această Franță a sfârșitului de secol, deposedarea instituțiilor în beneficiul noilor rețele de putere pe care societatea civilă le-a țesut în afara statului. Această deposedare este anterioară regulamentului din 24 ianuarie, care mai mult o confirmă decât o provoacă (și prin asta, e adevărat, o accelerează). Ea traduce o revoluție intervenită înaintea Revoluției, o deplasare a circuitelor și a mijloacelor puterii la nivelul și în profitul inițiativei sociale, în numele unor principii noi. Întreaga societate a constituit, pentru ea însăși, aceste circuite, mijloace și principii; încă nu este vorba, cel puțin în această etapă a evoluției, de instrumente ale burgheziei, ale aristocrației sau ale altei clase sociale. Legitimitatea, ideologia democratică sunt elaborate mai întâi în interiorul unei dialectici societate-stat, în care întreaga societate cultivată, dominantă, își are partea sa. Partidul filozofilor are nobilii, aristocrații și burghezii lui. Iar ruptura care intervine, în toamna lui '88, nu este o separare între partizanii Vechiului Regim și adepții celui nou, ci o sciziune între două grupuri deopotrivă de nereprezentative (în sensul vechii legitimități), amândouă manipulând din umbră corpurile tradiționale, amândouă supuse dinainte arbitrajului legitimității democratice, care le este principiul comun de existență. Este prima dintre epurările revoluționare, făcută, ca și cele ce vor urma, în numele egalității,

26. Rezum aici studiul lui Cochin și Charpentier, *La Campagne électorale de 1789 en Bourgogne*, *op. cit.*

împotriva nobilimii, întruchipare a inegalității. Democrația egalitară a societăților a devenit principiul unei politici.

Cochin e mai detaliat, dacă nu totdeauna mai clar, în analiza prerevoluției bretone, care durează de la revolta „Bastionului" până la preluarea ştafetei de către studenți şi de către avocații din starea a treia. Şi aici, momentul decisiv este cel din septembrie-octombrie 1788, ceva mai devreme decât în Burgundia: este momentul în care mişcarea revoluționară se dezvoltă prin epurări, prima ilustrare a unui mecanism care va funcționa până în 1794 şi care va lichida succesiv toate echipele conducătoare ale Revoluției: monarhiştii, triumviratul, grupul „feuillanților", girondinii, dantoniştii, hebertiştii. În vara lui '88 are loc lichidarea partidului nobiliar-parlamentar, care a dat semnalul revoltei împotriva puterii, dar care este exclus de patrioți în momentul discuției asupra votului *par ordre* sau *par tête*.

Să rediscutăm cazul breton prin prisma analizei pe care o face Cochin mecanismului epurator, consubstanțial „democrației pure"[27]. Totul începe, în Bretania, cu dezvoltarea „societăților" în anii '60: Societatea de agricultură, brevetată prin scrisorile regelui, după ce a fost înființată prin deliberarea stărilor (1757–1762); şi, mai ales, societatea patriotică, ale cărei origini sunt mai puțin clare, dar care se leagă de lupta parlamentelor împotriva „despotismului ministerial". Pentru Cochin, două lucruri sunt caracteristice acestor organizații. Mai întâi, faptul că ele îşi reunesc membrii pe baza „filozofiei", prin intermediul adeziunii la un anumit număr de idei, independent de practica lor socială reală, formând astfel microcosmurile unei societăți diferite, bazate nu pe interese, ci pe o comuniune ideologică. Apoi, ele se propagă în întreaga provincie prin intermediul camerelor afiliate, fabricând

27. *Les Sociétés de pensée et la révolution en Bretagne (1788–1789)*, *op. cit.*

prin opinie o putere de influență și de manipulare care se substituie progresiv puterii și administrației propriu-zise. Vechea formă academică a societății savante dă naștere, atunci când e reînsuflețită de o mișcare colectivă a opiniei (mișcare pe care Cochin se mulțumește doar să o înregistreze), unor embrioni de putere democratică, născuți dintr-o societate civilă care-și caută expresia autonomă.

Putere sau, până în 1788, contraputere: ceea ce caracterizează, pentru Cochin, opinia filozofică, este că ea constituie, în numele valorilor și principiilor destructive ale vechii societăți, o organizație și o forță. Această forță, ca orice putere, nu poate fi în întregime publică; cu atât mai puțin cu cât se recunoaște ca atare. De aceea, are o forță ascunsă, cercuri interioare; are, mai ales, societăți secrete, cum ar fi francmasoneria, expresie tipică și inevitabilă a unei puteri care nu își asumă constrângerile și al cărei rol este de a țese solidaritățile și disciplina unei ierarhii pornind de la o recrutare bazată pe opinie. Masoneria este atât de importantă în lumea istorică și conceptuală a lui Augustin Cochin nu pentru că, așa cum consideră Barruel, ea ar fi instrumentul unui complot împotriva Vechiului Regim. Ci pentru că ea întruchipează într-un mod exemplar chimia noii puteri, transformând socialul în politic și opinia în acțiune: originea iacobinismului.

Pornind de la masonerie, ceea ce Cochin numește „spiritul de societate" s-a substituit spiritului corpurilor din vechiul regat. A invadat nobilimea, parlamentele, corporațiile și conducerile lor, toate instanțele societății. Și-a răspândit principiile abstracte, ideologia voinței poporului, în locul intereselor pe care le reprezenta spiritul corpurilor sociale. A instalat religia consensului, cultul unui Social eliberat de orice povară, credința într-o putere care este societatea însăși.

Învestită astfel, administrația tradițională a regatului nu mai e decât o fațadă. Ea se năruie definitiv în 1788, când tot corpul social se ridică împotriva reformei parlamentelor: e

ora întâlnirii între „spiritul de societate" și realitățile puterii. Toată vara lui '88, „Bastionul" duce, în Bretania, împreună cu starea a treia, bătălia împotriva intendentului regal. Dar drapelul este al societăților: drepturile poporului, voința Națiunii. Personalul este tot al societăților: în spatele marilor corpuri oficiale, trupe destul de mediocre, o rețea de militanți patrioți. În toamnă, unanimitatea „democratică" se sfărâmă la prima confruntare a ideologiei cu istoria, când dezbaterea ajunge la modalitățile de convocare a stărilor generale: nobilimea este exclusă din Poporul suveran, trăgătorii de sfori ai societăților izolează și lichidează Bastionul.

Căci, pentru a trece de la societatea fictivă de indivizi abstracți care este societatea filozofică la societatea reală, ideologia trebuie să recompună Socialul prin suprimări și prin excluderi. Trebuie să desemneze, să personalizeze nefastul. Căci, dacă există un hiatus între valori și fapte, dacă societatea, care trebuia să fie bună, ca indivizii care o compun, este rea, e pentru că anumite instituții și forțe sociale se opun în mod artificial binelui. Ele trebuie deci definite, combătute și excluse. E ceea ce i se întâmplă nobilimii în toamna lui '88. Simbol al inegalității, ea e vinovată, în întregime, de contradicție cu principiile. Ceea ce vrea să spună că *unii* nobili ar putea să fie revoluționari, dar *nobilimea* va fi prin definiție contrariul Revoluției.

După identificarea taberelor, definirea principiilor și a reversului lor social, mai rămân de triat oamenii; sarcină practică, în care principiile nu sunt de nici un folos, căci se lovesc de antinomii în fapte; există nobili care sunt patrioți și meșteșugari care nu sunt și, în orice caz, nu se poate reînnoi dintr-o dată tot cadrul uman al regatului. Prin urmare, selecția oamenilor, care nu poate fi conformă cu decupajul făcut de ideologie în câmpul social, se face în secret, prin intermediul „mașinii", prin oamenii societăților.

În analiza făcută de Cochin evenimentelor din '88–'89 există deci o teorie a ideologiei şi o teorie a politicii. Ideologia se naşte la intersecţia unei filozofii optimiste a individului abstract, corupt sau obstrucţionat de societate, cu acţiunea ce trebuie întreprinsă în realitate pentru a-l aduce pe acest individ în situaţia de a-şi exercita drepturile. Ea învesteşte domeniul social, instituţiile, puterile şi clasele cu semne favorabile sau nefaste, puncte de reper ale acţiunii militante, care trebuie să lupte şi să excludă, pentru a reface, în societatea reală, consensul filozofic existent în societatea filozofică. Totuşi această acţiune militantă care alătură nu idei, ci interese şi pasiuni, nu poate fi aplicată ca atare decupajului ideologiei; ea ascultă de legile mecanice ale politicii revoluţionare: distanţa care există între ideologie şi condiţiile acţiunii obligă la manipulare, la tăinuire, la minorităţi care să acţioneze. Trecerea de la ideologie la politică este trecerea de la societatea filozofică la cercul ei interior: există în orice putere democratică, *a fortiori* în orice putere democratică „pură" (fără delegări), o oligarhie ascunsă, contrară principiilor şi în acelaşi timp indispensabilă funcţionării ei.

Istoria Bretaniei în 1788 este istoria unei foarte vechi societăţi civile deposedată de către ea însăşi de mijloacele sale tradiţionale de expresie şi reorganizată în întregime după modelul societăţilor savante, devenite şi societăţi de acţiune. Nobilimea, prima apărută în teatrul local al Revoluţiei, pentru a protesta contra reformei Lamoignon*, nu apără drepturile parlamentelor decât cu preţul propriei dezagregări; ea crede că se luptă împotriva puterii, pentru societatea tradiţională, dar nu mai e decât o asociaţie de propagandă şi opinie, formată din înnobilaţi, adolescenţi şi rurali. Prin aceasta, Bastionul

* Chrétien François Lamoignon, ministru al justiţiei în 1787, a iniţiat o reformă a justiţiei mai dură decât cea a lui Maupeou care a provocat vii reacţii cu puţin timp înainte de declanşarea Revoluţiei (*n. tr.*).

își sapă singur groapa: căci logica societăților filozofice este aceea a individului abstract, deci a ideologiei egalitare. Astfel încât, după ce a câștigat bătălia contra regelui, nobilimea se lovește de consecințele victoriei sale: a deschis calea nu restaurării parlamentelor, ci supralicitării democratice. Pe acest teren, e învinsă dinainte.

Căci, odată ce dezbaterea a fost adusă la nivelul societăților savante, „mașina" stării a treia nu întârzie să devină stăpâna absolută a jocului; de altfel, din resentiment față de revolta nobiliară, intendentul regal de la Rennes lasă lucrurile să continue așa. Iar problema votului *par tête* oferă un teren ideal propagandei egalitare și excluderii nobilimii: societățile manipulate de militanții stării a treia, juriști sau de studenți din Rennes, devin acum „Națiunea". Pe scurt, aceeași dinamică prin care se vor explica anii '92 și '93 este în funcțiune încă din '88: o ideologie egalitară acceptată implicit ca referință comună a luptei politice și manipulată ca o permanentă supralicitare de grupuri fără mandat. Această dinamică lucrează, începând din toamna lui '88, nu numai împotriva nobilimii, care constituie prima sa victimă și oarecum ținta ei naturală, ci chiar *în interiorul stării a treia*: „Progresul Luminilor își urmează mersul fatal, chiar mai repede decât era de așteptat: sărise peste o etapă, cea a avocaților și marilor negustori, depășiți de la începutul lui decembrie; mulți dintre ei, fără îndoială, nu renunță, căci mulți dintre ei vor reapărea în aprilie, când alegerile oficiale, chemându-i pe toți locuitorii la vot, și nu numai pe patrioți, vor releva nivelul opțiunilor. Dar pentru moment patriotismul domnește singur, prin mijloacele sale, după principiile sale, asupra unui popor făcut după chipul său, fără piedici din partea regelui sau a provinciei, mai mult servit decât deranjat de activitatea complementară a «Bastionului» și atinge dintr-odată un grad de «puritate» pe care nu-l vom mai întâlni înainte de marea epurare de după 10 august 1792. El își recrutează deja oamenii

din aceleași medii, micul comerț și judecătorimea măruntă, negustători, magistrați de la curtea de apel și jurişti de țară, care compun cele șase sau șapte corpuri patriotice, legate prin jurământ, din Rennes – Comuna..."[28]

Între nobilimea devenită societate filozofică și starea a treia devenită partid patriotic se declanșează, la sfârșitul lui decembrie-începutul lui ianuarie, în stările provinciale, lupta asupra votului *par tête*. Bastionul este măturat de răzmerițele din ianuarie, care pecetluiesc triumful patriotismului și dominarea orașelor și satelor de către mașina politică a stării a treia urbane. Rămân alegerile pentru stările generale, în care regulamentul din 24 ianuarie îi conferă acesteia mijloacele de a exercita în fapt o „suveranitate" abstract atribuită voinței libere a poporului din circumscripții: suveranitate nu atât asupra conținutului caietelor, care rămâne relativ divers, cât asupra alegerii deputaților, în care Comuna din Rennes își ia partea leului (cinci aleși din nouă), în care cele trei orașe ale circumscripției obțin opt deputați din nouă, cu treizeci și opt de alegători din opt sute optzeci.

Astfel, în viziunea lui Cochin, explozia revoluționară nu se naște din contradicții economice sau sociale. Își are sursa într-o dinamică politică: manipularea corpului social și cucerirea puterii de către grupuri anonime, depozitare ale noii suveranități în numele egalității și al „poporului". Depozitare abuzive, nu pentru că și-au însușit-o prin forță sau prin intrigă, în urma unei acțiuni concertate sau a unui complot, ci pentru că stă în natura însăși a noii legitimități – democrația directă– să producă în mod mecanic o cascadă de uzurpări, al căror ansamblu constituie puterea revoluționară: anonimă, instabilă, condamnată prin natura ei ideologică la excluderi periodice și la o accelerare necontrolată și periculoasă a evenimentelor, deși necesară.

28. *Op. cit.*, vol. I, cap. XII, p. 293.

Toată munca de arhivist a lui Cochin a constat în publicarea textelor acestei puteri surprinse la apogeu, atunci când distruge orice opoziție, adică în timpul Terorii: după analizarea dinamismului și a mecanicii ei interioare în 1787–1788, trebuie parcursă scurta sa istorie pentru a-i arăta înflorirea, între 23 august 1793, data decretului ridicării în masă, și căderea lui Robespierre. Este perioada în care consensul societății constituie modelul politic obligatoriu al întregii țări. Guvernul revoluționar, prin textul din 23 august, „realizează ficțiunea socială a unei voințe colective unice, care nu mai este substituită în drept, ci în fapt, de fiecare dintre voințele particulare"[29].

Partea propriu-zis arhivistică a muncii lui Cochin a fost deci să adune toate piesele administrative prin care erau dezvoltate, precizate și pregătite pentru executare directivele Comitetului de Salvare Publică: istoricul pătrunde astfel în munca de punere în vigoare a textelor și în problemele puse la nivel local de reglementarea generalizată care era dorința Parisului. Ansamblul acestor piese, publicate succesiv în trei volume postume, pare să fi fost gata în 1914. Cochin ar fi vrut ca ele să fie precedate de un „Discurs preliminar" detaliat, care să conțină interpretarea istorică a iacobinismului; dar a înlocuiește în final, în timpul războiului, printr-un scurt „Cuvânt înainte" care rezumă substanța argumentării sale și care a fost publicat în 1920 în primul volum. Discursul preliminar, lăsat pentru vremuri mai bune, urma să constituie postfața lucrării. Cochin n-a avut timp să-i dea forma definitivă, dar a lucrat probabil la el dinainte de 1914 și puțin în timpul războiului[30]. Manuscrisele care urmau să constituie osatura acestui Discurs

29. *Actes du gouvernement révolutionnaire*, *op. cit.*, p. 1.

30. Augustin Cochin a luptat eroic în timpul războiului din 1914–1918. Rănit de patru ori, ceea ce explică acele perioade de repaus forțat în timpul cărora a scris, a cerut de fiecare dată să plece din nou cât mai repede pe front, unde a fost ucis la 8 august 1916, la 39 de ani.

preliminar au fost publicate în 1924 sub un titlu deja desuet pentru epocă şi în orice caz cam înşelător: *La Révolution et la libre pensée.* În realitate, Cochin încearcă să sistematizeze intuiția conceptuală ale cărei trăsături le conturase deja în eseul din 1907 şi care dă sens muncii lui de arhivist: „Nu psihologia iacobinului va fi ultimul cuvânt în enigma revoluționară; *ci sociologia fenomenului democratic.*"[31]

Merită să ne oprim puțin asupra formulei, căci e excepțional faptul că Augustin Cochin foloseşte un vocabular atât de modern, atât de „durkheimian" şi deci atât de clar pentru cititorul de astăzi. Ea formează un contrast atât de surprinzător cu moştenirea conservatismului catolic, de asemenea prezent şi susținut în aceeaşi lucrare, încât trebuie să găsim rațiunile acestei experiențe. Cu atât mai mult cu cât, la istoricii şi sociologii secolului al XX-lea, ceea ce gândirea lui Cochin are banal a dăunat mult aspectelor sale valoroase.

Spre deosebire de curentele de dreapta ale epocii sale, Cochin nu este doar, şi nici măcar în primul rând, un monarhist, un adversar al Republicii, deci al Revoluției. El nu e de acord cu ceea ce numeşte „materialismul" lui Maurras, întâietatea acordată ordinii sociale. Vine dintr-o altă familie decât a raționalismului pozitivist. E un filozof catolic, pentru care forma cea mai înaltă a cunoaşterii e cunoaşterea lui Dumnezeu, singura intuiție care călăuzeşte gândirea umană spre real şi care permite unirea oamenilor în jurul unei finalități comune: acesta e, după opinia lui, liantul lumii medievale. Societatea există fără să aibă nevoie să se reprezinte ca atare, pentru că, după exemplul Bisericii, e constituită din indivizi separați, dar uniți întru Dumnezeu.

Dincolo de această formă de cunoaştere şi unire, pe un plan secund din punct de vedere intelectual şi cronologic,

31. *La Révolution et la libre pensée*, *op. cit.*, Introducere, p. XXVII.

există gândirea științifică: ea nu mai vizează realitatea cea mai bogată și mai complexă, pe Dumnezeu, ci formele elementare ale lumii materiale, pe care le descompune în obiecte conceptuale și pe care le poate domina, prin calculul matematic care traduce legile acestei lumi. Ea inaugurează lumea operațională a mijloacelor în detrimentul scopurilor, iar în plan social, domnia legii asupra unor indivizi liberi, prim pas spre o emancipare a „socialului" ca atare. În fine, ultimul stadiu, caracteristic pentru sfârșitul secolului al XVIII-lea și pentru Revoluție: predominanța socialului asupra gândirii, a cuvântului asupra ideii, epoca „gândirii socializate", adică a ideologiei, producție inedită a societăților filozofice.

În această construcție abstractă, bazată pe o clasificare a tipurilor de cunoaștere și al cărei punct de plecare nu trebuie demonstrat, ca și existența lui Dumnezeu, cea mai interesantă mi se pare legătura pe care o stabilește Cochin între emanciparea socialului în raport cu orice justificare transcendentă și înlocuirea finală a transcendentului cu socialul, ca principiu al gândirii. Această legătură ne permite să înțelegem de ce este el atât de departe și în același timp atât de aproape de Durkheim, atât de „reacționar" și atât de modern. Fiul purtătorului de cuvânt al Romei în Cameră[32] și marele profesor al Blocului de stânga se interesează de aceeași problemă și privesc aceeași istorie, primul ca o catastrofă, al doilea ca o înscăunare. Blasfemia lui Durkheim, care extinde retrospectiv latura socială la explicarea celei religioase, îl interesează pe Cochin ca rezultat, ca răsturnare finală a unei metafizici fără Dumnezeu. În timp ce sociologia este pentru Durkheim știința legilor care guvernează toate comportamentele și toate

32. Tatăl lui Augustin Cochin, Denys Cochin, a fost mai întâi consilier municipal, apoi, începând din 1893, deputat de Paris. În această calitate, a fost unul dintre parlamentarii francezi cei mai apropiați de Vatican.

societățile, cele de ieri ca și cele de azi, această ambiție apare la Cochin ca himera prin excelență, anexarea ontologiei de către social.

Dar printr-un paradox asupra căruia nu se explică în mod clar, filozoful catolic reține de la sociologul ateu ideea de „știință socială", conform căreia „studiind faptele sociale, sociologia întâl-nește cauze mai profunde decât motivele reflectate, intențiile formulate, voințele concertate"[33]. Parcă ar accepta deci și chiar ar recomanda sociologia când e vorba de studierea acestor comportamente considerate total „socializate" și al căror model e iacobinismul. Nici gândirea religioasă, nici gândirea științifică nu pot fi deci judecate prin prisma criticii sociologice; aceasta nu-și găsește validitatea decât în domeniul limitat și, după părerea lui posterior al producției „sociale" a gândirii.

Această folosire selectivă a sociologiei ar atrage destule critici de ordin teoretic: Cochin îl utilizează pe Durkheim împotriva a ceea ce nu-i place și păstrează din Durkheim ce-i place. De altfel, idealizarea societății creștine medievale, bazată pe relația fiecărui individ cu Dumnezeu, înaintea oricărei presiuni sociale, nu prezintă interes decât pentru că arată tot ce-l separă pe acest tradiționalist catolic de pozitivismul lui Maurras, indiferent față de credința ca atare, obsedat de Biserică și nu de Dumnezeu, de ordine și nu de adevăr, de Ludovic al XIV-lea și nu de Sfântul Ludovic. Dar aspectul oarecum miraculos care subzistă constă în faptul că această nostalgie gândită în termenii unei ordini prestabilite, această filozofie fragilă a istoriei descoperă, probabil grație lui Durkheim, una dintre problemele-cheie ale secolului al XVIII-lea și ale Revoluției, pe care nici un istoric n-a pus-o în acești termeni nici înaintea lui, nici după el: cum au reinventat francezii acestei epoci socialul sub numele de „popor" sau de

33. *La Révolution et la libre pensée*, *op. cit.*, p. 69.

„națiune" și cum au făcut din el noul dumnezeu al unei comunități fictive.

Ceea ce e în germen în 1788 (definirea voinței poporului de către societăți și manipularea opiniei care rezultă de aici) se dezvoltă pe măsură ce Revoluția se identifică mai mult cu puterea societăților. Terorismul consensului asupra ideilor este urmat de terorismul puterii asupra oamenilor și lucrurilor – pe care Cochin îl numește socializarea persoanelor, apoi a bunurilor. În 1793–1794 iacobinismul constituie astfel apogeul puterii exercitate de societăți prin instrumentele sale, prin secțiile și comitetele dirijate din umbră de militanți; prin mijloacele sale al căror ansamblu constituie Teroarea; prin reglementarea sa, care tinde să pună întreaga activitate socială sub controlul ideologiei; prin ambițiile sale, constând în a domni sub numele de „popor", deci a anula orice distanță între societatea civilă și putere: „Șerb sub rege în 1789, liber sub lege în 1791, poporul ajunge stăpân în 1793 și, guvernând el însuși, suprimă libertățile publice care nu erau decât garanții folosite de el împotriva celor care erau la conducere. Dacă dreptul de vot e suspendat e pentru că domnește; dreptul de apărare, pentru că judecă; libertatea presei, pentru că scrie; libertatea de opinie, pentru că vorbește: doctrină limpede, al cărei lung comentariu îl constituie proclamațiile și legile teroriste."[34]

„Democrația" (a se citi democrația directă) și-a croit astfel drum până în sfera puterii, prin cele trei chipuri succesive: mai întâi secretul lojilor și al societăților savante, la adăpostul cărora și-a inventat metodele, apoi presiunea cluburilor asupra marelui vid de putere numit Revoluție, în sfârșit, puterea oficială a societăților populare prin reglementarea teroristă asupra persoanelor și bunurilor. De-a lungul acestui proces istoric nu contează că numele, chipurile, mediile și chiar gândurile

34. *Op .cit.*, p. 241.

intime ale diferiților lideri sunt atât de diverse; ei se schimbă atât de des, rezistând cu puțin mai mult decât liderii anonimi ai cluburilor și secțiilor, deoarece, ca și aceștia din urmă, sunt figurile provizorii ale democrației revoluționare, produsele, nu șefii ei. Cochin i se alătură aici lui Michelet, pe care îl citează: „Am văzut că acești vorbitori străluciți, puternici, care au exprimat gândurile maselor, sunt considerați pe nedrept singurii protagoniști. Ei mai mult au primit un impuls decât au dat. Eroul principal este poporul. Pentru a-l regăsi și a-l plasa din nou în rolul său a trebuit să readuc la proporțiile lor ambițioasele marionete ale căror fire le-a tras și în care se bănuia, se căuta jocul secret al istoriei."[35]

Nu e mai puțin adevărat că poporul lui Cochin nu este acela al lui Michelet. Amândoi au văzut că singurul erou al Revoluției este Revoluția însăși. Dar acolo unde Michelet cântă o forță imensă, nestăpânită, negândită, dar binecuvântată, Cochin analizează un mecanism. Distanța vine desigur din tradiția lui politică: dar în cazul lui, care nu e general, această distanțare îi dă avantajul intelectual al conceptului asupra emoției.

Căci această operă neterminată e în același timp o operă perfect repliată asupra ei înseși: lipsește, pentru '93, echivalentul celor realizate de Cochin în legătură cu '88, adică analiza minuțioasă a documentelor de arhivă, pe care nu a avut timp decât să o pregătească pentru tipar. Dar conturul conceptual este atât de net, subiectul atât de clar delimitat încât constituie, sau ar trebui să constituie, ceea ce numim o operă, adică o problemă bine pusă.

Această problemă este natura fenomenului revoluționar. Cochin este preocupat de aceeași chestiune ca și Michelet, ca

35. J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, vol. I. Prefața din 1847. Citat de Cochin, în *Les Sociétés de pensée et la démocratie*, *op. cit.*, p. 49.

și cea mai mare parte a istoricilor Revoluției. El nu caută, ca Tocqueville, să facă bilanțul Revoluției în istoria Franței, să-i măsoare cauzele și efectele. Îl interesează, ca și pe Michelet, ruptura, adică ceea ce s-a întâmplat între 1788 și 1794. Dar, față de Michelet și de toți istoricii „evenimențiali" ai Revoluției[36], are imensul avantaj de a spune ce îl interesează și despre ce vorbește. El nu amestecă, de exemplu, o *analiză* a cauzelor cu o *relatare* a desfășurării, ca și cum a doua ar fi conținută în cea dintâi. El spune explicit că nu tratează problema cauzelor Revoluției – care pot „explica" anul '89, nu anii '92 sau '93 –, ci dinamica revoluționară însăși. Pe scurt, tratează un subiect prin excelență „evenimențial" în termenii unei istorii strict conceptuale: el vrea să înțeleagă în lumina lui Durkheim ceea ce îi fascinează pe Aulard și Mathiez. Nu e de mirare că n-a fost bine primit, nici măcar înțeles în cadrul breslei: istoricilor Revoluției nu le place să fie îngropată epopeea voințelor ai căror depozitari sunt, nici eroii pe care îi iubesc sau îi urăsc. Cât despre istorici în general, ei nu au obiceiul, cel puțin în țara noastră, să practice o istorie politică fără o dimensiune narativă sau să lege termenul scurt de concept.

Cochin este un spirit profund și totodată limitat. Întreaga sa viață științifică, întreaga sa cercetare se învârte în jurul unei singure idei, pe care a avut-o, se pare, din tinerețe, imediat după terminarea Școlii de Arhivistică. Cercetările de arhive, care sunt considerabile – și dovedesc dorința, destul de rară în epocă, de a cunoaște realitatea regională și locală a Revoluției –, sunt determinate de intuiția sa centrală. E foarte aproape de Tocqueville și în același timp foarte departe de el: îl aseamănă cu aristocratul liberal nu numai uimirea puțin îngrozită în fața iacobinismului, care constituie punctul de

36. Trebuie să mă scuz pentru acest amalgam? Pun aici între paranteze geniul literar și psihologic al lui Michelet, nereținând decât ce are în comun cu tradiția narativă a istoriografiei revoluționare.

plecare existențial al lucrărilor lor, dar și gustul pentru ceea ce numesc eu istorie conceptuală, independentă de relatarea intențiilor protagoniștilor; această trăsătură ar fi suficientă pentru a-i reliefa în istoriografia revoluționară a secolelor al XIX-lea și al XX-lea. Dar Tocqueville caută secretele continuității, Cochin pe ale rupturii. De aceea cele două spirite nu se întâlnesc niciodată; se ignoră. Ipotezele lor nu sunt incompatibile; ele încearcă să explice probleme care sunt complet diferite și care au meritul, în ambele cazuri, că sunt puse în mod explicit.

E adevărat că Tocqueville, când caută să înțeleagă cauzele imediate ale Revoluției, ajunge să pună pe primul plan rolul ideilor revoluționare și al intelectualilor care le-au creat sau popularizat. Acest rol se explică, în opinia sa, prin dezvoltarea unei *stări de spirit democratice*, produs natural al unei societăți din ce în ce mai egalitare[37], stare de spirit cu atât mai puternică cu cât se lovește de existența reziduală a instituțiilor aristocratice. Dacă recitim, de exemplu, în volumul al II-lea din *L'Ancien Régime*, capitolele neterminate, dar în mare parte redactate, consacrate revoltei parlamentelor împotriva regelui, capitulării regale, așa-numitului „război al claselor" (după expresia lui Tocqueville) în care dispare nobilimea, nu putem fi decât frapați de importanța pe care o acordă spiritului public, ideilor și pasiunilor epocii. El scrie, de exemplu, în legătură cu un ansamblu de texte elaborate de diverse asociații, corpuri și comunități: „Ideea guvernării temperate și ponderate, adică a acelei puteri în care diferitele clase care alcătuiesc societatea, diferitele interese care o divizează sunt o contrapondere, în care oamenii reprezintă ceva pentru

37. Această relație este explicată mai amănunțit de Tocqueville la începutul volumului al doilea din *La Démocratie en Amérique* (ultima parte: „Influența democrației asupra mișcării intelectuale în Statele Unite").

binele general nu numai ca unități, dar și prin bunurile, patronajul, interesele lor... toate aceste idei sunt absente din spiritul celor mai moderați (în parte, cred, și din spiritul privilegiaților) și sunt înlocuite cu ideea unei mulțimi compuse din elemente asemănătoare și reprezentate de deputați care sunt reprezentanții *numărului*, nu al intereselor sau al persoanelor." La ultima frază adaugă o notă, pentru el însuși: „De aprofundat această idee și de arătat că Revoluția a fost mai mult în idei decât în fapte; că era aproape imposibil ca, acestea fiind ideile, faptele să nu fie cam așa cum s-a văzut."[38]

Cu o jumătate de secol înainte de Cochin, Tocqueville încearcă deci să înțeleagă și ceea ce numea el „energia de expansiune" a ideilor revoluționare. Ceea ce îl deosebește de Cochin este faptul că nu avansează niciodată distincția între idei și ideologie și că nu îl interesează deloc producerea colectivă a noii credințe revoluționare, își dă seama că există încă din '89 ceea ce am putea numi un iacobinism tendențial și irezistibil, dar îl atribuie influenței *Contractului social*[39], ceea ce e o eroare: cea mai mare parte a oamenilor din '89 nu-l citiseră pe Rousseau, iar Sieyès, de pildă, nu e mai rousseauist decât Mirabeau sau Rcederer. Funcționează deci o altă forță decât cea a cărților sau ideilor, o forță asupra căreia Tocqueville și-a pus întrebări, dar n-a ajuns niciodată să o definească[40].

---

38. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, vol. II, p. 117, nota 1.

39. *Op. cit.*, vol. II, p. 121, nota 3, despre „*radicalismul moderaților*". *Cf.* mai ales „Ideile lui Rousseau sunt o undă care a submers pentru o clipă o întreagă poziție a spiritului uman și a științei umane."

40. *Op. cit.*, vol. II, p. 226, pe marginea unui comentariu la Memoriile lui Mallet du Pan: „Insurecție împotriva vechii lumi, vechii societăți, aceleași scopuri născând aceleași pasiuni și aceleași idei peste tot. Așa cum toate pasiunile de libertate se ridică în același timp împotriva jugului comun al catolicismului. De ce anume ține asta? Ce e într-adevăr nou în acest eveniment? De unde îi vine energia de expansiune? De cercetat și de analizat până la capăt."

El o gândește în general, în notele sale despre iacobinism, prin analogie cu religia, exprimându-și în același timp uimirea puțin îngrozită în fața acestei analogii: „Un partid care ataca deschis orice idee de religie și de Dumnezeu și care, în această doctrină enervantă, găsea ardoarea prozelitismului și chiar a martirului, pe care până atunci numai Religia părea în stare s-o dea!... Spectacol cel puțin de neconceput, dacă nu chiar înfricoșător, capabil să scoată din minți inteligențele cele mai robuste."[41]

Este adevărat că, imediat după această notă capitală, care rezumă întreaga ambiguitate a gândirii sale despre Revoluție, Tocqueville adaugă: „Nu trebuie uitat niciodată caracterul filozofic al Revoluției Franceze, caracter *principal*, deși trecător." Astfel, rolul filozofiei este, după opinia sa, esențial, pentru că exprimă evenimentul pe care l-au trăit eroii; dar și provizoriu, pentru că îi maschează semnificația reală, care este sfințirea statului centralizat și a individualismului democratic. Conceptualizarea centrală a lui Tocqueville, spre deosebire de a lui Cochin, încearcă să explice o evoluție de mai multe secole.

Problema lui Cochin nu o constituie cauzele care au făcut posibilă Revoluția, ci nașterea, odată cu Revoluția, a unei noi legitimități culturale, egalitatea, însoțită de dezvoltarea unei noi reguli a jocului politic, „democrația pură" – pe care am numi-o democrație directă. În realitate, Cochin nu e preocupat de epoca precedentă, pe care o studiază foarte puțin. Despre vechea monarhie, despre vechea societate politică, despre vechea legitimitate își formează o viziune idealizată și constant superficială: nu analizează niciodată, de pildă, modul în care monarhia a distrus, în mod progresiv, societatea corpurilor și rolul jucat de ea în progresul egalității civile și al ideologiei egalitare. Creează astfel impresia inexactă că dezbaterea din 1788–1789 se situează între vechea societate politică a corpurilor și manipularea democrației pure de către

41. *Op. cit.*, vol. II, p. 239.

societățile filozofice: când de fapt, încă din acea epocă, vechea legitimitate murise în spirite, iar cea nouă, democrația, nu renunțase încă să fie reprezentativă. Este adevărat că, păstrând unele lucruri din vechiul sistem de delegare și în lipsa organizării unei adevărate competiții politice, procedura electorală pusă la punct de Necker, în ianuarie 1789, favorizează manipularea opiniei. Asupra acestui aspect, demonstrația lui Cochin este de primă importanță. Dar nu rezultă în mod necesar că Revoluția era deja în mâinile lojilor sau cluburilor, în numele democrației directe.

Altă problemă, mai importantă, și care ilustrează, la Cochin, aceeași incapacitate de a se distanța din punct de vedere istoric este dorința de a-și centra analiza pe un timp scurt, mai mult pe dinamica revoluționară decât pe istoria formării sale: de unde vine această ideologie a democrației directe? Nu știm niciodată bine, citindu-l pe autorul nostru, dacă el vede în ea un simplu produs al societăților filozofice sau ceva care le precedă, de pildă gândirea filozofică a secolului, și nu ne putem da seama nici cum se articulează prin urmare cele două istorii. Într-adevăr, această ideologie nu poate rezulta din simplul joc mecanic al asociațiilor intelectuale bazate pe egalitatea abstractă a membrilor lor: „Compagnie du Saint-Sacrement" era în secolul al XVII-lea o societate filozofică la fel de secretă ca și lojile din secolul următor, și n-a trăit pe același fond de idei. Cristalizarea ideologică manifestată în secolul al XVIII-lea în societățile filozofice și în jurul lor presupune două chestiuni prealabile, pe care Cochin nu le analizează niciodată, sau aproape[42]: constituirea ideilor-mamă

42. El consacră un articol interesant *Contractului social*, pe care l-a citit desigur (*Cf. Les Sociétés de pensée et la démocratie*, *op. cit.*, pp. 27–33). Dimpotrivă, conferința sa din 1912 despre „filozofi", adică despre gândirea secolului al XVIII-lea, mi se pare banală și superficială. (Ținută la „*Conferences Chateaubriand*", ea este inclusă în volumul *Les Sociétés de pensée...*, *op. cit.*, pp. 3–23).

de către filozofia politică și marile opere individuale și disponibilizarea unui corp social care și-a pierdut principiile tradiționale. Intersecția acestor două evoluții este locul în care societățile filozofice înlocuiesc religia, regele și ierarhiile tradiționale cu ideologia egalitară și democrația directă. Dar trecerea de la idei la ideologie e o istorie lungă, din care Cochin nu abordează decât sfârșitul, și numai atunci când o crede încheiată, adică spre 1750.

Din acest punct de vedere, ideea-mamă este suveranitatea poporului, ea însăși derivată din noțiunea unui pact social întemeietor, care și-a găsit prin Rousseau definiția cea mai sistematică[43]. Filozofia politică a lui Rousseau, care face din suveranitatea poporului un drept inalienabil (spre deosebire de teoreticienii dreptului natural), exclude ideea reprezentării: delegarea suveranității unor reprezentanți ține de aceeași imposibilitate, pentru un popor liber, ca și delegarea suveranității unui monarh. Se știe că Rousseau avea în minte, concret, exemplul Parlamentului oligarhic englez și al Dietei nobiliare poloneze. Dar gândirea sa politică rămâne mult prea complexă, iar *Contractul social* o carte mult prea abstractă ca să fi fost într-adevăr înțeleasă de contemporani; de altfel, cartea nu pare să fi avut un ecou imens în epocă; Revoluția este cea care îi va da, retrospectiv, strălucirea intelectuală. Astfel încât democrația directă, care este efectiv practica spre care societățile savante se îndreaptă cel mai puțin – fiecare drapându-și mai mult sau mai puțin rezoluțiile, mai întâi în interesul, apoi în voința poporului – rezultă mai mult dintr-un fel de uzurpare mecanică a puterii decât din elaborarea unei idei. În Franța lui Ludovic al XVI-lea, societatea civilă a devenit infinit mai puternică decât statul, dar nu are reprezentanți care s-o învestească

43. Cea mai bună istorie a elaborării acestui concept, de la Pufendorf la Rousseau, rămâne lucrarea lui R. Dérathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1950 (reed. 1970).

şi s-o transforme în numele său. Dintre corpurile tradiționale ale regatului, nobilimea şi parlamentele au tras această nădejde, dar prima n-a putut deveni niciodată o clasă conducătoare *à l'anglaise* iar celelalte nu s-au gândit niciodată serios să se înzestreze cu mijloacele politice şi uneltele intelectuale ale ambițiilor lor trecătoare. Societățile filozofice restituie acestei societăți politice fărâmițate, un chip imaginar şi unificat, prin intermediul voinței poporului.

E adevărat că deşi această legitimitate substituită comportă practic, atât cât durează vechiul regim şi prin forța lucrurilor, exercitarea democrației directe, nu o şi implică în mod necesar. Analizele lui Cochin presupun că, de la început şi de-a lungul întregii Revoluții, „democrația pură" constituie singura legitimitate politică. Dar ar însemna să uităm că Revoluția, în prima ei fază şi după termidor '94, elaborează dimpotrivă doctrina regimului reprezentativ, al cărei gânditor sistematic este Sieyès, până la a extinde delegarea puterii de către popor la toți funcționarii publici[44]. Astfel încât rămâne de explicat cum şi de ce prima dintre aceste concepții o ia înaintea celei de-a doua, constituind chiar – ceea ce Cochin observă foarte bine – fondul conştiinței revoluționare, credo-ul sanculoților din '93. Evenimentele care se aglomerează între '88 şi '94 pot fi într-adevăr analizate sub acest unghi, ca o învestire a națiunii prin militanții şi ideologii democrației directe, răzmerița jucând un rol de element „corectiv" al unui regim reprezentativ din ce în ce mai fragil. Dar dacă e adevărat că dinamica revoluționară este cea indicată de Cochin, animată de cluburi şi de societăți populare în numele unui „popor" fictiv, liderii succesivi ai Revoluției sunt permanent produsele şi totodată adversarii acestei dinamici. Nu numai

44. *Cf.* Sieyès. Cel mai bun comentariu este al lui P. Bastid, *Sieyès et sa pensée*, Paris, 1939 (reed. 1970). *Cf.*, mai ales, partea a doua, cap. VI, pp. 369–390.

pentru că logica acestor societăți este alcătuită din supralicitare ideologică și sciziune; dar și pentru că acești lideri, departe de a fi marionetele anonime sugerate de analiza mecanică a lui Cochin, întruchipează democrația reprezentativă: din acest punct de vedere, criza din 31 mai-2 iunie '93 este o dată de răscruce în triumful „democrației pure". Dar, chiar și după expulzarea deputaților girondini *manu militari*, dictatura montagnardă nu este conținută în întregime de cea a societăților: ea are ochiul ațintit asupra majorității sale parlamentare din Convenție. Robespierre, după executarea hebertiștilor, între aprilie și iulie '94, nu mai este omul societăților, iar Ființa supremă nu e sărbătoarea societăților, e o tentativă de a monopoliza ideologia în profitul Incoruptibilului. E adevărat că acesta nu va supraviețui mult timp mișcării populare la a cărei „înghețare" (după expresia lui Saint-Just) a contribuit; în acest sens, analiza lui Cochin își regăsește întreaga forță. Dar simplifică excesiv țesătura politică a Revoluției Franceze, ignorând ansamblul rezistențelor, negocierilor și concesiilor forțate care însoțesc, în toate etapele, accesele societăților populare. În această privință, termenul de „mașină" sugerează un fel de perfecțiune mecanică în organizare care e cu totul fantasmatică.

În realitate, analiza ideologiei Revoluției Franceze ar trebui să distingă două concepții ale suveranității poporului, pe care Cochin le amestecă. E adevărat că toți revoluționarii francezi, după 1789, văd în popor sursa noii legitimități politice: atât Sieyès, Mirabeau cât și Robespierre sau Marat. Se consideră că națiunea, constituită de poporul suveran, acționează ca o persoană. Independent *de faptul* că distrugerea vechii societăți oferă statului un câmp de acțiune mult mai vast, iar autorității sale rezistențe mai neînsemnate, această concepție determină, dacă nu chiar cheamă *în drept* o putere centrală puternică, presupusă a fi una cu „poporul"; e semnificativ de altfel că ea nu apare în dreptul public anglo-saxon,

mai apropiat de Locke decât de Rousseau[45]. Dar cum se exprimă voința poporului? Dacă admitem, ca Sieyès, că poate fi *reprezentată*, deschidem calea definirii acestei reprezentări și procedurilor care o fac să apară: este sistemul inaugurat în istoria noastră de Adunarea Constituantă, care, printr-o ficțiune juridică, a extins chiar și asupra regelui ereditar, binecuvântarea noii suveranități. În interiorul acestei concepții, sfera puterii, multiplă și descentralizată, este distinctă de societatea civilă și n-are deci asupra ei și, mai ales, asupra drepturilor individuale o autoritate transcendentă. Dacă, dimpotrivă, gândim, ca Rousseau, că suveranitatea poporului este inalienabilă și nu poate fi *reprezentată*, pentru că este vorba de libertate, drept natural imprescriptibil, anterior pactului social, condamnăm dintr-o lovitură nu numai monarhia, ci orice sistem reprezentativ. Legea, făcută de poporul adunat, expresie a voinței generale, are prin definiție o autoritate absolută asupra poporului, pentru că îi exprimă foarte exact libertatea. Rousseau, ca întotdeauna, are o gândire sistematică și intransigentă; el exprimă cu profunzime metafizică aporiile logice ale democrației: societatea și puterea trebuie să fie transparente una în raport cu cealaltă. Ideologia „democrației pure" constituie reversul, partea ascunsă în această demonstrație oarecum disperată, fațada: un sistem fictiv de transparență constituit cu prețul unei succesiuni de ecuații imaginare, prin care poporul este identificat cu opinia cluburilor, cluburile cu opinia șefilor lor, iar șefii cu Republica.

În acest sens, Cochin nu se înșală când vede în acest mecanism, deopotrivă practic și ideologic, inima însăși a Revoluției Franceze. Iar cronologia evenimentului, așa cum o face el, este pe deplin coerentă cu aspectul sub care îl examinează: 1788–1794. Căci după 9 termidor, și chiar începând

45. *Cf.* B. de Jouvenel, *Les Débuts de l'État moderne*, Paris, 1976, cap. X, p. 157.

cu executarea hebertiștilor, în aprilie '94, mecanismul pe care îl analizează încetează să mai joace un rol motrice în evenimente: societatea își ia revanșa asupra societăților. Există de altfel în această constatare o bizară înrudire între analiza lui Cochin și cea a tânărului Marx din *Sfânta Familie*[46]: Marx dezvoltă și el ideea că Revoluția a inventat progresiv o societate fictivă, Teroarea fiindu-i apogeul și răscumpărarea; înfrângerea lui Robespierre constituie revanșa sau reapariția societății reale (Marx spunea „societății civile"). Idei cu care intră în rezonanță aceste rânduri din Cochin: „Societatea reală nu este contrarevoluția, ci terenul pe care revoluția va pierde, autoritatea, ierarhiile vor câștiga, când totul va fi revoluționar, oameni și legi, ca în Franța lui termidor, anul II, după ce a fost distrus jugul social al iacobinilor."[47]

În alt sens, e la fel de normal ca, pentru Revoluție, Cochin să regăsească cronologia cea mai familiară istoriografiei de stânga, pentru că problema pe care încearcă el s-o elucideze își are simpatiile politice de stânga: iacobinismul, cluburile, societățile populare. Pentru Cochin, ca și pentru istoriografia iacobină, Revoluția este *una*, din 1788 până în 1794, iar ceea ce înflorește în perioada Terorii există dinainte de reunirea stărilor generale. Această definiție este în același timp adevărată și falsă, în funcție de aspectul studiat sau privilegiat al Revoluției; dar, față de istoriografia iacobină, Cochin are avantajul de a-i da o justificare clară, extrasă din natura conceptualizării sale. Dacă Revoluția constă în fenomenul pe care îl analizează, atunci ea începe înainte de 1789 și se termină cu Robespierre. Fără să vreau să reînviu „quatre-vingt-neuvisme"-ul liberalilor din secolul al XIX-lea, nu sunt sigur

46. *Sfânta Familie*, Marx-Engels, *Opere*, vol. 6, Ed. Politică, București, 1962, cap. VI, pp. 137–138.

47. *Actes du gouvernement révolutionnaire*, *op. cit.*, introducere, p. VII.

că această cronologie face dreptate încercării de democrație reprezentativă din 1790 și că nu acordă o parte prea mare unei „necesități" istorice retrospective; dar ea are o mare coerență: sunt tocmai anii în care se elaborează și apoi domnește „democrația pură".

Astfel, Revoluția nu este pentru Cochin esențialmente o bătălie socială sau un transfer de proprietate. Ea inaugurează un *tip de socializare*, bazat pe comuniunea ideologică și manipulat de aparate. Modelul său abstract este constituit de societățile filozofice care prosperă la sfârșitul Vechiului Regim și, mai ales, de francmasonerie, care este cea mai elaborată dintre toate. Astfel încât orice argument care ar putea fi extras, împotriva ipotezei lui Cochin, din caracterul oligarhic sau conservator al lojilor masonice franceze își pierde scopul: masoneria constituie în opinia sa *tiparul* noii forme sociale, menit să reproducă și altele, care vor avea alt public, vor vehicula alte forme de consimțământ, dar vor fi supuse aceleiași logici a democrației pure; aceea care va deveni, sub Revoluție, puterea ideologiei și a oamenilor fără nume din secții. Această reconstrucție intelectuală, cum am văzut, îl orientează inevitabil pe autor spre o simplificare a istoriei revoluționare care e răscumpărarea forței sale; dar e clar că el a atins un punct important, nu numai în privința Revoluției Franceze, dar și în ceea ce are comun cu cele care au urmat-o, mai ales dacă ne gândim că descrie dinainte unele trăsături ale bolșevismului leninist; e adevărat că Lenin are, față de Robespierre, avantajul de a-și fi elaborat dinainte teoria despre rolul ideologiei și al aparatului. Dar o făcuse, cel puțin parțial, după exemplul iacobin.

Rămân totuși două probleme pe care le sugerează inevitabil opera lui Cochin și care au rămas în afara atenției sale. Prima este cea a legăturii dintre practica socială și ideologie. Cochin pare a postula că nu există vreo legătură, căci societățile filozofice își adună membrii pe baza unei relații cu

ideile, independent de situațiile particulare și de interesele reale. Dar dacă, spre deosebire de Marx, de exemplu, el consideră că acest raport ideologic nu are vreo legătură cu interesele indivizilor și ale claselor din care fac parte și că membrii cluburilor revoluționare sunt, ca să zicem așa, socialmente interșanjabili, cum putem explica suprareprezentarea anumitor grupuri (de exemplu, avocații și juriștii în 1788–1789) în această activitate? Putem înțelege cu ușurință chiar în interiorul conceptualizării lui Cochin excluderea precoce, nu a nobililor, ci a nobilimii: căci tocmai nobilimea întruchipează inversul simbolisticii revoluționare, mai mult un principiu decât un interes. Dimpotrivă, în starea a treia, care e în întregime de partea cea bună, rolul privilegiat al anumitor grupuri sociale sau profesionale nu se poate explica decât prin rațiuni de ordin tehnic: obișnuința mânuirii universalismului democratic abstract este cea care dă seamă de rolul preponderent al avocaților, al oamenilor legii și în general al intelectualilor între 1787 și 1794. Dacă Revoluția e un limbaj, atunci ea îi aduce în fața scenei pe cei care știu să-l vorbească.

De ce a fost inventat acest limbaj de francezi? Altă chestiune fundamentală, la care nu văd vreun răspuns, chiar implicit, în opera lui Cochin. „Filozofia" înflorește peste tot în Europa, dar numai în Franța a hrănit iacobinismul. Lojile, societățile savante există și în statele germane, și în Anglia, dar nu animă revoluții. Fiind singurul dintre istoricii Revoluției care înfruntă sitematic această întrebare redutabilă, Tocqueville răspunde examinând ultimele secole ale monarhiei și demonstrând că francezii au constituit poporul cel mai „democratic" din Europa, deci cel mai predispus să sărbătorească recursul masiv și brusc la ideile filozofilor. Prin asta, el explică anul 1789, nu anul 1793. Cochin dă seamă de '93, nu de '89. El plasează ceea ce voi numi „socializarea filozofică" a vechiului regat foarte târziu în secolul al XVIII-lea, în momentul în care conține deja ceea ce îl interesează, ideologia

iacobină. Se închide astfel într-o interpretare a dinamicii revoluționare doar prin forța mecanică a socialului, fără să facă inventarul cultural al acelor lucruri care funcționează, și de cât timp, în aceste fraternități imaginare care sunt generoase înainte de a deveni sângeroase. Cochin n-a putut niciodată să i-l ierte pe Robespierre lui Rousseau: e partea caducă a operei sale. Dar dacă nu-l poate citi pe Rousseau decât prin Robespierre, măcar a câștigat prin faptul că nu l-a abordat pe Robespierre prin Rousseau, ca un admirator al *Contractului social* în luptă cu constrângerile salvării publice. Robespierre al său nu e atât moștenitorul Luminilor, cât produsul unui sistem: iacobinismul, cu care începe politica modernă. Prin aceasta, Cochin gândește Revoluția Franceză în misterul ei central, care este originea democrației.

Cuprins

Cuvânt înainte / 7

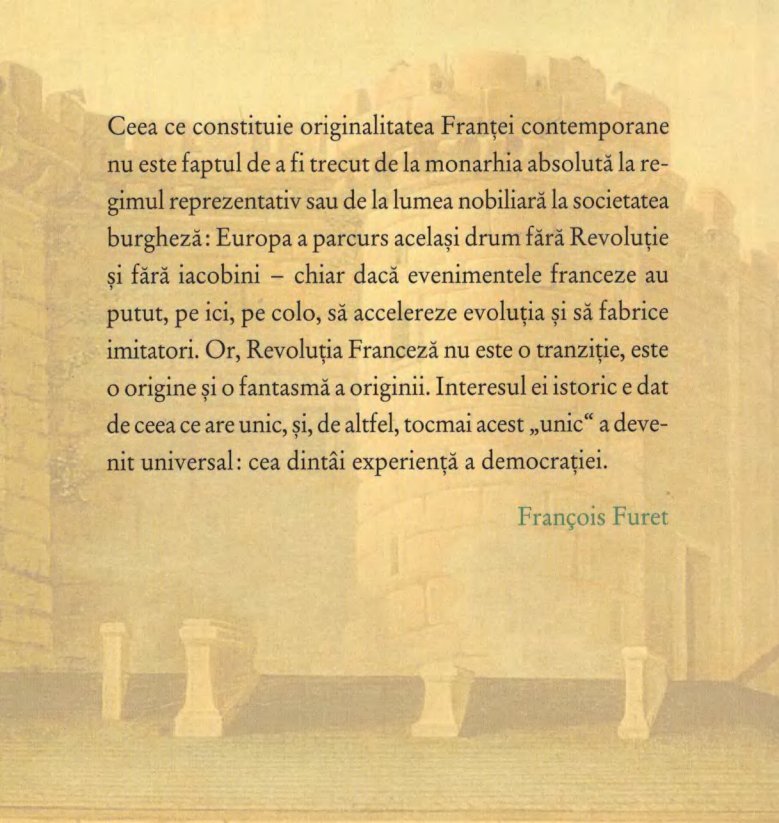
Partea întâi
REVOLUŢIA FRANCEZĂ S-A TERMINAT / 9

Partea a doua
TREI POSIBILE ISTORII
ALE REVOLUŢIEI FRANCEZE / 117

I. Catehismul revoluționar / 119
II. Tocqueville şi problema Revoluției Franceze / 187
III. Augustin Cochin: teoria iacobinismului / 229

Ceea ce constituie originalitatea Franței contemporane nu este faptul de a fi trecut de la monarhia absolută la regimul reprezentativ sau de la lumea nobiliară la societatea burgheză: Europa a parcurs același drum fără Revoluție și fără iacobini – chiar dacă evenimentele franceze au putut, pe ici, pe colo, să accelereze evoluția și să fabrice imitatori. Or, Revoluția Franceză nu este o tranziție, este o origine și o fantasmă a originii. Interesul ei istoric e dat de ceea ce are unic, și, de altfel, tocmai acest „unic" a devenit universal: cea dintâi experiență a democrației.

François Furet



ISBN 978-973-50-3228-9

Pe copertă: Anonim, *Cucerirea Bastiliei de către locuitorii Parisului, 14 iulie 1789* (detaliu), Musée national du Château de Versailles